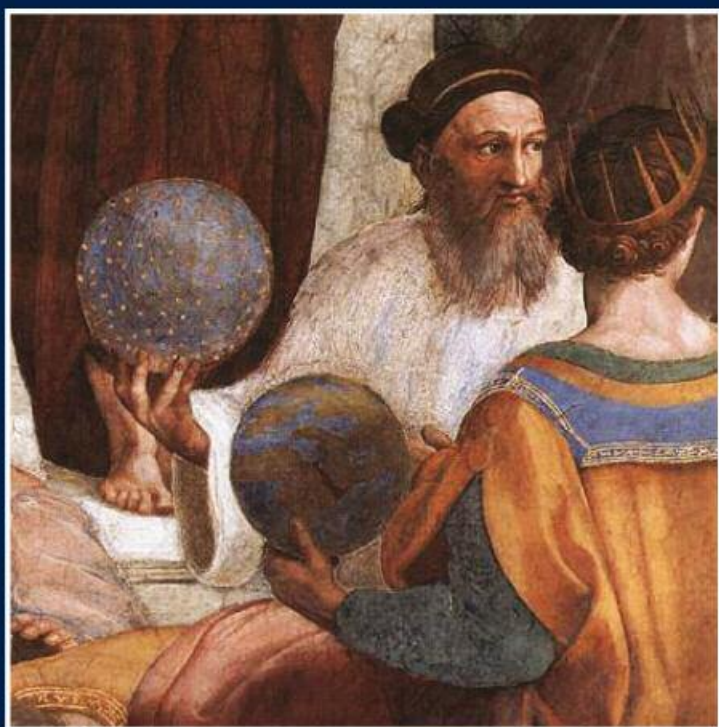




Ernst Cassirer

INDIVIDUO E COSMO NELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO



Bollati Boringhieri



Ernst Cassirer

Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento

A cura di Friederike Plaga e Claus Rosenkranz

Introduzione di Maurizio Ghelardi

Traduzione e curatela di Giovanna Targia

EDIZIONE INTEGRALE



Bollati Boringhieri

© 2002 Felix Meiner Verlag, Hamburg

Titolo originale *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, contenuto in *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe ECW, Bd. 14)

© 2012 Bollati Boringhieri editore
Torino, corso Vittorio Emanuele II, 86
Gruppo editoriale Mauri Spagnol
ISBN 978-88-339-8140-6

Illustrazione di copertina: Raffaello Sanzio, *La scuola di Atene* (1509-10), part. Vaticano, Stanza della Segnatura.

Schema grafico della copertina di Pierluigi Cerri

www.bollatiboringhieri.it

Indice

- IX *Che cosa significa orientarsi nel pensiero,*
di Maurizio Ghelardi

Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento

- I Dedicà
3 Introduzione
9 1. Niccolò Cusano
54 2. Cusano e l'Italia
84 3. Libertà e necessità nella filosofia del Rinascimento
139 4. Il problema del rapporto soggetto-oggetto nella filosofia
del Rinascimento

Appendici

- 215 Niccolò Cusano, *Idiota*. Libro III: *La mente*
277 Charles de Bovelles, *Il libro del sapiente*

Postfazione

- 439 *Storia di un testo e della sua ricezione in Italia,*
di Giovanna Targia
463 Indice dei nomi

Che cosa significa orientarsi nel pensiero

Maurizio Ghelardi

1. Cassirer ad Amburgo e la Bibliothek Warburg

Sono gli ultimi mesi del 1921: dal 16 aprile Aby Warburg è ricoverato a Kreuzlingen e Fritz Saxl, nelle vesti di direttore reggente, presenta il primo rendiconto annuale della Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg (KBW): «I professori Cassirer, Reinhardt, Ritter, Wolff, Junker e il dottor Panofsky – vi si legge – sono diventati stabili frequentatori e sostenitori della Biblioteca. Si è pure dato il caso che il professor Cassirer, in una grande conferenza tenuta alla Società per le scienze religiose di Amburgo – tra i cui fondatori figura anche il professor Warburg –, abbia affrontato argomenti che in precedenza gli erano estranei, e che adesso egli ha sviluppato grazie all'utilizzo della Biblioteca. Si tratta di questioni che il professor Cassirer ha intenzione di ampliare in una grande opera».¹

La conferenza a cui Saxl si riferisce, che Cassirer aveva tenuto il 14 luglio 1921 alla Religionswissenschaftliche Gesellschaft, aveva avuto per oggetto la *Begriffs- und Klasseneinteilung im mythischen und religiösen Denken*. Il testo, grazie a Fritz Saxl, sarà pubblicato nel 1922 nel primo volume delle «Studien der Bibliothek Warburg», col titolo *Die Begriffsform im mythischen Denken*.² Qui, puntualmente, si legge che si tratta solo del «primo abbozzo» e «dello schizzo» di un disegno più ampio, che avrà al centro la filosofia del-

¹ Tilmann von Stockhausen, *Die Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg. Architektur, Einrichtung und Organisation*, Dölling und Galitz, Hamburg 1992, p. 127.

² Cfr. Ernst Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, in «Studien der Bibliothek Warburg», I, 1922, pp. 1-62, ora in Id., *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, XVI: *Aufsätze und kleine Schriften 1922-1926*, a cura di Julia Clemens, Meiner, Hamburg 2003, pp. 3-73; trad. it. *La forma di concetto nel pensiero mitico*, in Id., *Mito e concetto*, a cura di Riccardo Lazzari, La Nuova Italia, Firenze 1992, pp. 3-93.

le forme simboliche, di cui l'autore annuncia, a breve, la pubblicazione del primo volume.³

La conferenza non segna però solo l'esordio di Cassirer ad Amburgo come professore di filosofia, ma anche l'inizio di uno stabile e duraturo legame con l'ambiente warburghiano. Emblematica, in tal senso, resta una testimonianza di Fritz Saxl: la Biblioteca Warburg aveva fatto a Cassirer l'impressione di non essere una collezione di libri, bensì un insieme di problemi, e inoltre di essere la biblioteca di un uomo ancora nel pieno delle forze, sebbene adesso fosse costretto a vivere «nell'oscurità, dietro una porta che sembrava non dovesse per lui mai più aprirsi».⁴

D'altronde, la chiamata di Cassirer ad Amburgo non era certo stata agevole, ma tortuosa e irta di difficoltà.

La neonata Università era stata fondata, con una legge provvisoria del 31 marzo 1919, sulla base dell'*Allgemeines Vorlesungswesen*, creato nel lontano 1837, a cui nel 1908 era stato associato il *Kolonialinstitut*. Nel 1916 William Louis Stern, docente di psicologia sperimentale, al quale era stato chiesto di accollarsi anche l'insegnamento di filosofia generale, aveva cercato di proporre per questa disciplina Ernst Cassirer. Ma i due «pareri» (*Gutachten*), che si era soliti richiedere in queste occasioni, erano stati negativi. Alois Riehl e Carl Stumpf avevano infatti sostenuto che Cassirer era ancora in tutto e per tutto un allievo e seguace di Hermann Cohen, suo maestro, assieme a Paul Natorp, negli anni di Marburgo.⁵ Dietro il manto del giudizio scientifico si nascondevano però ben altre motivazioni, che concernevano, probabilmente, la fede religiosa di Cassirer. Non a caso, tre anni dopo, non appena si era ripresentata l'occasione, Stern aveva confidato all'amico Jonas Cohn: «purtroppo [...] la scelta è limitata dal fatto che sono ebreo e, nonostante la rivoluzione, è impossibile pretendere che l'Università accetti due ebrei come rappresentanti della filosofia; dunque ritengo che anche questa volta la candidatura di Cassirer sia destinata a cadere».⁶ Certo è che restava pur sempre l'obbligo, da parte dell'Università, di nominare un filosofo che, secondo la commissione che era stata chiamata per redigere la graduatoria, doveva essere un

³ Cfr. Ernst Cassirer, *Vorwort*, in *Die Begriffsform im mythischen Denken* cit., p. v; trad. it., p. 3, ove *Entwurf* è tradotto con «progetto».

⁴ Fritz Saxl, *Ernst Cassirer*, in Paul Arthur Schilpp (a cura di), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Open Court, La Salle (Ill.) 1949, p. 49.

⁵ Cfr. Thomas Meyer, *Ernst Cassirer*, Ellert & Richter, Hamburg 2006, p. 84.

⁶ *Ibid.*, p. 85.

giovane «energico e vitale». Il 30 maggio Cassirer aveva inviato a Stern il suo curriculum, ove spiegava che la sua ricerca concerneva i «fondamenti filosofici delle scienze dello spirito», nonché un nuovo tipo di filosofia del linguaggio.⁷ Pochi giorni dopo la commissione stilava il parere definitivo: «l'unica circostanza personale che finora ha impedito a Ernst Cassirer di trovare una collocazione accademica adeguata al suo valore scientifico risiede nella sua confessione di fede. Difatti, occorre tener presente che già il primo rappresentante della filosofia ad Amburgo è di religione ebraica. Ciononostante, la Facoltà ritiene che un tale scrupolo non possa essere determinante, visto il riconosciuto valore scientifico del candidato. Perciò propone Ernst Cassirer come prima scelta».⁸ Cassirer, che allora insegnava nel Grünewald Realgymnasium di Berlino, era stato immediatamente informato e, prima di accettare, aveva chiesto alcuni giorni per riflettere. Il 16 giugno comunicava di aver preso una decisione, dichiarando che avrebbe iniziato «senza riserva alcuna» le sue lezioni ad Amburgo a partire dal semestre invernale 1919-20,⁹ anche se la situazione politica ed accademica non era certo rosea, visto che in una lettera del 30 luglio 1919 Stern gli aveva scritto che, nel frattempo, una parte degli studenti aveva deciso di boicottare i professori ebrei.¹⁰ Sta di fatto che alla fine, il 6 ottobre, Cassirer aveva giurato fedeltà alla Costituzione di Weimar che, com'è noto, avrebbe poi difeso, nel 1928, in un appassionato e lucido discorso.¹¹

La nuova e confortevole casa amburghese nella Blumenstrasse, in cui Cassirer si era trasferito assieme alla famiglia, diventerà presto un luogo di incontro per alcuni eminenti personaggi del mondo culturale e artistico, come ad esempio il pianista Arthur Schnabel e il direttore di orchestra Otto Klemperer, e perfino per Albert Einstein, che Cassirer aveva conosciuto personalmente, all'inizio del

⁷ Meyer, *Ernst Cassirer* cit., p. 86. Il testo integrale della lettera si legge ora in Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, a cura di Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois e Oswald Schwemmer, XVIII: *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*, a cura di John Michael Krois, Meiner, Hamburg 2009, pp. 36-37. Cfr. anche la lettera a William Stern dell'11 giugno 1919, ove Cassirer precisa quale fosse stato il suo rapporto intellettuale con Cohen e Natorp (*ibid.*, p. 38).

⁸ Meyer, *Ernst Cassirer* cit., p. 85.

⁹ *Ibid.*, p. 87.

¹⁰ Cfr. Cassirer, *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel* cit., pp. 39-40.

¹¹ Cfr. Id., *Die Idee der Republikanischen Verfassung. Rede zur Verfassungsfeier am 11 August 1928*, De Gruyter, Hamburg 1929, ora in *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, XVII: *Aufsätze und kleine Schriften 1927-1931*, a cura di Birgit Recki e Thomas Berben, Meiner, Hamburg 2004, pp. 291-307.

1919, nell'ambiente della Akademie für die Wissenschaft des Judentums. In una lettera datata 10 gennaio 1920 Cassirer aveva inviato a Einstein la prima versione del saggio *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, che uscirà nel 1921.¹² Ma all'apparente serenità che si respirava nella nuova residenza faceva riscontro il timore per la crescente diffusione dell'antisemitismo, soprattutto tra gli studenti. E forse era proprio tale situazione a rafforzare in questo periodo in Cassirer non solo la sua fede illuminista, che adesso assumeva un tono più marcatamente «scientifico-culturale», ma anche la sua radicata fede democratica: non a caso il 5 giugno 1920 Cassirer è tra i pochi professori a firmare con convinzione, e non per opportunità politica o per rassegnazione, come i cosiddetti *Vernunftsrepublikaner*, l'appello in favore della Costituzione di Weimar pubblicato dalla «Frankfurter Zeitung».

Parallelamente, Cassirer aveva stabilito uno stretto contatto con la cerchia che ruotava attorno alla Biblioteca Warburg. In una lettera del 6 dicembre 1941 a Fritz Saxl, ripensando al lavoro svolto, confesserà che «il ricordo delle ricerche [di questi anni] appartiene a quanto di meglio la vita mi ha dato, e non dispero neppure nel futuro, per quanto buie e prive di speranza possano oggi apparire le circostanze che si parano di fronte a noi».¹³

Quando Cassirer arriva ad Amburgo, Warburg è già ricoverato a Kreuzlingen, ma ciò non significa, come dimostra un appunto riguardante la conferenza che nel febbraio del 1918 Cassirer aveva tenuto su Hölderlin e un richiamo al suo saggio su *Pandora* di Goethe, che Warburg non conoscesse almeno in parte gli scritti del filosofo.¹⁴ Oltre a ciò, bisogna ricordare la grande impressione che su Cassirer aveva nel frattempo esercitato il saggio *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*, frutto di una parziale rielaborazione dell'ultima conferenza che Warburg aveva tenuto prima della crisi, il 12 novembre 1917, al Verein für Hamburgische Geschichte.¹⁵ D'altronde, l'iniziazione di Cassirer alla Biblioteca

¹² Cfr. Meyer, *Ernst Cassirer* cit., pp. 92 sgg.

¹³ La lettera è conservata presso il Warburg Institute a Londra.

¹⁴ Cfr. Meyer, *Ernst Cassirer* cit., pp. 98-99.

¹⁵ Il testo della conferenza di Warburg, *Reformatorsche Weissagung in Wort und Bild*, è stato pubblicato in traduzione italiana, col titolo *Divinazione in parola e immagine all'epoca della Riforma*, in Aby Warburg, *Opere*, II: *La rinascita del paganesimo antico e altri scritti (1917-1929)*, a cura di Maurizio Ghelardi, Aragno, Torino 2007, pp. 5-60. La versione definitiva a stampa, intitolata *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*, apparve nei «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Philosophisch-historische Klasse)», XXVI, 1919, Winter, Heidelberg 1920; trad. it. *Divinazione antica-pagana in testi e immagini nell'età di Lutero*, in *Opere*, II cit., pp. 83-207.

Warburg, così come la describe Saxl in una lettera a Warburg del 28 novembre 1920, era stata veramente pregnante e «simbolica»:

Ieri – scrive Saxl – Cassirer era qui, in Biblioteca. Voleva vedere la letteratura generale sulla storia delle religioni. Delle opere che aveva richiesto – a dire il vero un gran numero – ne ha trovate qui circa il 90%. Ma il fatto importante è un altro: Cassirer mi ha chiesto di accompagnarlo nella visita della Biblioteca, compito questo, come Lei sa, che accetto di buon grado. Ho iniziato dunque dalla seconda stanza, con lo scaffale intitolato «simbolo», perché, partendo da qui, presupponevo che egli si sarebbe familiarizzato più facilmente con la Biblioteca. Immediatamente, di fronte a questo scaffale, il nostro ospite si è fermato sorpreso, spiegandomi che era proprio questo il problema che lo impegnava da molto tempo e al quale continuava a lavorare in questo periodo. Cassirer conosceva però solo una piccola parte della letteratura sul concetto di simbolo posseduta dalla Biblioteca; inoltre non sapeva nulla della Sua concezione visiva, vale a dire del Suo tentativo di rendere visibile il simbolo nella mimica e nell'arte. Ma ha compreso subito tutto questo, e per più di un'ora si è fatto spiegare come nella Biblioteca uno scaffale sia accostato all'altro, così come i pensieri sono prossimi l'uno all'altro. È stato veramente proficuo aver potuto fare il Cicerone a un uomo di tale livello.¹⁶

Emerge da questo ricordo il carattere logico-associativo che Warburg aveva voluto imprimere alla Biblioteca, come essa dovesse condurre dall'immagine visiva, primo stadio della consapevolezza umana, al linguaggio, alla religione, infine alla scienza e alla filosofia, ma anche come la Biblioteca incarnasse il tentativo di ricostruire le tappe principali attraverso cui si era manifestata, nei testi e nelle immagini, la ricerca dell'orientamento da parte dell'uomo. E tutto ciò non poteva non sintonizzarsi con le ricerche condotte da Cassirer in questi anni:

la logica – si legge nel saggio del 1922 – si vede posta dinanzi a questioni del tutto nuove appena cerca di dirigere il suo sguardo al di là delle pure *forme del sapere*, sulla *totalità* delle forme spirituali della concezione del mondo. Ciascuna di esse – linguaggio e mito, religione e arte – si dimostra adesso come un organo peculiare della comprensione del mondo e, per così dire, della sua creazione ideale, e tale organo ha il suo particolare compito e il suo particolare diritto accanto e di fronte alla conoscenza teoretico-scientifica.¹⁷

Molto probabilmente sarà stata proprio la frequentazione della Biblioteca amburghese a rafforzare il tentativo di Cassirer di inserire problematiche propriamente gnoseologiche in connessioni storico-culturali. Ciò spiega perché la «questione» del Rinascimento

¹⁶ La lettera è conservata presso il Warburg Institute a Londra. Cfr. Meyer, *Ernst Cassirer* cit., p. 102.

¹⁷ Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken* cit., p. 8; trad. it., pp. 10-11.

gli si dovesse parare di fronte, come vedremo, non come un problema storiografico, ma come una tappa nel cammino della conoscenza. Linguaggio e mito, religione e arte gli apparivano infatti come altrettante fasi del processo attraverso cui si era realizzata la presa di distanza spirituale dell'uomo verso la realtà.

Così, pochi mesi dopo la prima visita di Cassirer, Saxl, scrivendo a Warburg, lo definisce già «come il miglior amico della Biblioteca». ¹⁸ D'altronde, come ricorderà Toni Cassirer, ¹⁹ il marito Ernst era stato uno dei pochi ad avere accesso al testo della conferenza sullo *Schlängenritual*, che Warburg riteneva non fosse opportuno pubblicare:

Potrà mostrare – scrive Warburg a Fritz Saxl il 26 aprile 1923 – questa orrida convulsione di una rana decapitata solo alla mia cara consorte, in parte al dottor Embden e a mio fratello Max, e al professor Cassirer. A quest'ultimo rivolgerei altresì la preghiera di dare uno sguardo, se ha tempo, ai frammenti iniziati in America. Di questa roba non voglio però che si pubblichi assolutamente nulla. ²⁰

Tra poco torneremo in modo più dettagliato sui rapporti tra Warburg e Cassirer. Al momento è importante ricordare un passo dal primo intervento letto da Warburg pochi mesi dopo le sue dimissioni dalla clinica di Kreuzlingen (24 agosto 1924), a proposito della conferenza di Karl Reinhardt sulle *Metamorfosi* di Ovidio. In alcune scarse frasi l'autore sembra ancora una volta condensare, in un linguaggio intenzionalmente metaforico, non solo il senso del suo rapporto con Cassirer, ma anche il presupposto «antropologico» della sua riflessione:

il prof. Cassirer ha prestato un servizio particolare nei riguardi della Biblioteca [...] poiché ha aiutato *il collegio dei piccoli costruttori di ponti* a gettare una nuova e più ampia campata sul fiume Lethe, che scorre dall'animale acquisitivo al concetto dell'uomo capace di comprendere. ²¹

Il passaggio dall'«animale acquisitivo» all'«uomo capace di comprendere» rispecchia per Warburg la tensione polare entro cui le

¹⁸ Meyer, *Ernst Cassirer* cit., p. 103.

¹⁹ Cfr. Toni Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Meiner, Hamburg 2003, pp. 151-52.

²⁰ La lettera è pubblicata in appendice ad Aby Warburg, *Schlängenritual. Ein Reisebericht*, a cura di Ulrich Raulff, Wagenbach, Berlin 1988, p. 60; trad. it. *Il rituale del serpente. Una relazione di viaggio*, Adelphi, Milano 1998, p. 67.

²¹ Aby Warburg, *Zum Vortrag von Karl Reinhardt über Ovids Metamorphosen in der Bibliothek Warburg am 24. Oktober 1924*; trad. it. *A proposito della conferenza di Karl Reinhardt sulle Metamorfosi di Ovidio, tenuta alla Biblioteca Warburg il 24 ottobre 1924*, in *Opere*, II cit., p. 262. La recente edizione tedesca di questo testo (in Id., *Werke in einem Band*, a cura di Martin Tremel, Sigrid Weigel e Perdita Ladwid, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010, pp. 680-81) diversamente da quella italiana non comprende le appendici.

espressioni sensoriali sono trasformate in forme di «senso», in forme simboliche. L'uomo giunge a dominare il pathos, in quanto riflesso di pulsioni arcaiche fobiche, a ordinare il caos delle sensazioni, poiché crea consapevolmente una distanza tra sé e il mondo. Certo, la de-demonizzazione e la liberazione dalla violenza delle mitiche potenze originarie impone un prezzo da pagare, cioè la crescente dipendenza spirituale da una natura semantizzata, che però è destinata continuamente a ripresentarsi attraverso la forza delle immagini mitiche. Per questa ragione Warburg afferma ripetutamente che «occorre sempre di nuovo salvare Atene da Alessandria»:

Il fulmine imprigionato nel filo, l'elettricità catturata – si legge nell'ultima parte della conferenza sul *Rituale del serpente* – ha prodotto una civiltà che fa piazza pulita del paganesimo. Ma che cosa mette al suo posto? Le forze della natura non sono più concepite come entità biomorfe o antropomorfe, ma come onde infinite che obbediscono docili al comando dell'uomo. In tal modo la civiltà delle macchine distrugge ciò che la scienza naturale derivata dal mito ha faticosamente conquistato: lo spazio per la preghiera, poi trasformatosi in spazio per il pensiero.²²

Tale è dunque il perimetro entro cui si dispone in generale il confronto tra Warburg e Cassirer. Prima però di vedere come *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* si collochi in tale contesto, dobbiamo analizzare come negli anni che precedono immediatamente questa pubblicazione i due studiosi fossero giunti per vie autonome a elaborare i concetti di forma simbolica e di simbolo. Lo scopo è di mostrare non solo perché il testo di Cassirer non possa essere interpretato come un mero contributo di storia della filosofia, e perché sia dedicato proprio ad Aby Warburg, ma soprattutto in che modo esso si inserisca in una più ampia ricerca volta a individuare i presupposti della scienza della cultura.

2. Cassirer, Warburg e lo studio delle forme simboliche: un'«armonia prestabilita»

La prima testimonianza del rapporto diretto tra Cassirer e Warburg è una lettera del 26 giugno 1921. Il filosofo tedesco vi afferma di aver avuto da Saxl l'estratto del saggio *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten* e di essersi interessato alla parte riguardante «il problema generale della struttura spi-

²² Warburg, *Schlangenritual* cit., p. 59; trad. it., p. 66.

rituale dell'astrologia»; quindi aggiunge: «già da lungo tempo rifletto su tale questione nell'ambito di problemi di carattere meramente teoretico-conoscitivo, e proprio adesso me ne sto occupando nella prospettiva di un saggio a proposito del carattere teoretico-conoscitivo del concetto di simbolo». ²³ Il 2 febbraio 1923 Warburg risponde da Kreuzlingen, con una lettera in cui si legge: «da tempo sto studiando i Suoi saggi sul pensiero mitico e sul concetto di forma simbolica. Vorrei presto poterLe comunicare di persona in quale misura, seppur in un ambito diverso, mi coinvolge e mi consola questa ripresa della mia ricerca». ²⁴ Il 24 marzo Cassirer si fa di nuovo vivo con una lunga lettera a Saxl in cui, oltre a informarlo del fatto che sta lavorando al secondo volume della filosofia delle forme simboliche, riconosce «una armonia prestabilita» tra sé e Warburg: «Non ho alcun dubbio che tra tutti coloro che lavorano nell'ambito storico, Warburg sia quello che ha colto con più acume quei problemi ai quali sono giunto anch'io attraverso una riflessione di carattere sistematico». ²⁵ L'autore prosegue affermando che il linguaggio, in quanto «animazione e determinazione, personificazione e obbiettivazione», rappresenta il «termine medio tra simbolo mitico e "concetto" astratto»; quindi aggiunge, con rammarrico, di non poter incontrare Warburg a Kreuzlingen. ²⁶

Prima che i due studiosi possano scambiarsi direttamente le proprie idee dovrà trascorrere più di un anno, nel corso del quale, seppur in modo sporadico, la discussione e lo scambio di informazioni alimenta soprattutto in Warburg la speranza di poter contare stabilmente sull'apporto delle ricerche che il filosofo tedesco stava sviluppando. Di ciò danno testimonianza alcune lettere, ad esempio quella di Cassirer a Warburg del 12 aprile 1924, ove il filosofo trascrive per l'amico amburghese alcuni passi dell'epistola di Keplero a Fabricius a proposito dell'ellissi e del moto lineare. ²⁷ Si tratta di un documento importante, che lascerà un segno tangibile nelle riflessioni di Warburg. Com'è noto Fabricius aveva sostenuto che il

²³ Cassirer, *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel* cit., pp. 53-54; trad. it. in Aby Warburg ed Ernst Cassirer, *Il mondo di ieri. Lettere*, a cura di Maurizio Ghelardi, Aragno, Torino 2003, p. 41; cfr. anche Muriel Van Vliet (a cura di), *Ernst Cassirer et l'art comme forme symbolique*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2010.

²⁴ *Ibid.*, p. 54; trad. it., p. 43.

²⁵ La lettera è conservata presso il Warburg Institute a Londra; la trad. it. si può leggere in Warburg e Cassirer, *Il mondo di ieri* cit., p. 44.

²⁶ *Ibid.*, p. 45.

²⁷ Cfr. Cassirer, *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel* cit., pp. 65-67; trad. it., pp. 52-55.

circolo era la figura ideale, l'unica forma perfetta alla quale qualsiasi teoria astronomica doveva tendere, e che perciò tutte le discontinuità del moto dovevano essere ricondotte a semplici traiettorie. Nella lettera riportata da Cassirer, Keplero obietta a Fabricius che l'astronomia deve mirare sì alla verità, ma che questa non risiede nei moti stessi, nella loro continuità spaziale e uniformità temporale, bensì nei principi del moto: la teoria perfetta è difatti quella che dai principi più semplici deriva la più grande varietà di forme e di figure, l'unità di molti e l'unità nei molti.

Sappiamo che già da alcuni anni Warburg aveva appuntato la sua riflessione sul significato dell'ellisse, che ai suoi occhi esprimeva la contrapposizione e la congiunzione degli opposti, così come l'età del Rinascimento conteneva in sé la relazione tra epoche diverse, giacché in essa si erano intrecciati e in parte sovrapposti gli estremi della classicità e del Medioevo. A tale proposito bisogna notare che, pochi mesi prima della morte, nella mostra *Bildersammlung zur Geschichte von Sternglaube und Sternkunde*,²⁸ Warburg riprenderà, articolandola, l'indicazione fornitagli da Cassirer, collocando il pensiero di Keplero nella transizione tra Rinascimento e mondo moderno, tra astrologia e astronomia, e al contempo metterà in luce come l'astronomo fosse stato il primo ad affermare l'importanza dell'aritmetica pura delle forze per lo studio dell'universo: Keplero è lo scienziato (astronomo e astrologo) che si è battuto per la liberazione dall'illusione dei sensi, che ha anticipato l'idea che le leggi di natura scaturiscono dalla determinazione del pensiero, e che ha dimostrato che nello studio dei fenomeni celesti occorre emanciparsi dall'idea dell'unità del cerchio, della regolarità della figura geometrica e dei moti.

In alcuni appunti dettati nell'aprile 1924, nei giorni della sua dimissione da Kreuzlingen, e che hanno per titolo *Schicksalsmächte im Spiegel antikisierender Symbolik*, Warburg, dopo aver espresso il proprio timore per il paventato trasferimento di Ernst Cassirer all'Università di Francoforte, scrive:

il fatto che Cassirer intenda restare [ad Amburgo] solo per poco tempo è, di fronte al forum della storia spirituale [*Geistesgeschichte*] – mi rendo conto di esprimermi qui in modo insolitamente solenne, ma ho i miei motivi per farlo –, una leggerezza imperdonabile. Ma tale è il destino dell'uomo moderno, che va sempre di fretta, che viene trasportato quasi fosse un pacco postale, e che non migra,

²⁸ Cfr. Aby Warburg, *Bildersammlung zur Geschichte von Sternglaube und Sternkunde im Hamburger Planetarium*, a cura di Uwe Fleckner e altri, Dölling und Galitz, Hamburg 1993, tav. XVII, pp. 302-07.

non si dedica ai suoi incontri. Certo, vorrei sapere da Cassirer – e lui da me – in quale misura noi due e Boll potremmo unirli in una sfera più alta, ove sorge la modalità dell'espressione umana che si orienta spiritualmente a partire dall'esperienza della sua totalità cosmica. Questa esperienza diventa un peso intollerabile, poiché l'uomo sa che il suo viaggio nel mondo sub-lunare è un destino che egli deve inevitabilmente subire.²⁹

Warburg confessa qui, in una forma per lui tipica, combinando cioè una disillusa riflessione sul suo tempo a una preoccupazione più generale di carattere culturale, in quale misura Cassirer e Franz Boll rappresentassero i due interlocutori sui quali confidava per sviluppare la propria ricerca sulla vicenda dell'orientamento spirituale dell'uomo nel cosmo.

Come abbiamo detto, il punto di contatto decisivo tra le ricerche di Warburg e quelle di Cassirer, in questi anni, va individuato nel modo in cui i due studiosi erano giunti, attraverso percorsi diversi, a elaborare il concetto di simbolo.

A fondamento della concezione «antropologica» di Cassirer vi è l'uomo inteso come essere simbolico, giacché la creazione delle forme culturali rappresenta il modo in cui si manifesta l'espressione umana:

Ogni autentica funzione fondamentale dello spirito – scrive – ha in comune con la conoscenza questa caratteristica decisiva: essa non ha in sé una forza semplicemente riproduttiva, ma ha in se stessa un'attività originaria formativa. Essa non esprime in modo puramente passivo un'entità esistente, ma racchiude in sé un'autonoma energia spirituale attraverso la quale la semplice esistenza dei fenomeni acquista un «significato» determinato, un peculiare contenuto ideale. E ciò vale per l'arte come per la conoscenza, per il mito come per la religione, che vivono tutti in peculiari mondi di immagini – nei quali non si rispecchia semplicemente un dato empirico –, che essi producono in base a un principio autonomo. In tal modo, ciascuna di queste funzioni crea un proprio mondo di forme simboliche che, sebbene non siano dello stesso genere dei simboli intellettuali, sono tuttavia equivalenti ad essi proprio in quanto prodotti dello spirito umano. Nessuna di queste forme può essere semplicemente ridotta all'altra, oppure dedotta dall'altra; ciascuna indica invece un approccio spirituale determinato, nel quale e mediante il quale costituisce a un tempo un aspetto specifico della «realtà». Queste forme non sono dunque modalità diverse attraverso cui si rivela la realtà, ma sono invece le vie che lo spirito segue nella sua obbiettivazione, cioè nel suo manifestarsi.³⁰

²⁹ Aby Warburg, *Schicksalsmächte im Spiegel antikisierender Symbolik* (1924); trad. it. *Le potenze del destino riflesse nella simbolica anticheggiante. Riflessioni sulla funzione antitetica dell'Antico nella trasformazione energetica della personalità europea nell'epoca rinascimentale*, in *Opere*, II cit., pp. 217-18.

³⁰ Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, XI: *Philosophie der symbolischen Formen*, I: *Die Sprache*, a cura di Claus Rosenkranz, Meiner, Hamburg 2001, p. 7; trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*, I: *Il linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze 1961, pp. 9-10 (dalla quale mi discosto).

In sostanza, le forme simboliche costituiscono una sorta di modalità attraverso la quale l'uomo giunge a oggettivare la realtà. Mito, linguaggio, arte e religione producono un proprio specifico ambito oggettuale: «ogni formazione di concetti, è indifferente in quale campo e con quale materiale abbia luogo, se con quello dell'esperienza "oggettiva" o della semplice rappresentazione "soggettiva", è contraddistinta dal fatto di racchiudere in sé un determinato principio di collegamento e di "ordinamento in serie"». Solo attraverso questo principio sono distaccati dal flusso continuo delle impressioni determinati "costrutti", determinate configurazioni dai contorni e dalle "qualità" stabili». ³¹ Le forme assunte dall'espressione sensibile, dalla rappresentazione intuitiva e dal puro significato teoretico corrispondono a diversi gradi di decontestualizzazione e oggettivazione del rapporto tra soggetto e oggetto. A tale proposito è importante notare soprattutto che è grazie alla trasformazione dell'esperienza sensibile in «senso» che la tensione patologica viene deviata e al contempo stabilizzata e oggettivata. Come per Warburg, anche per Cassirer ciò che si condensa nel significato del simbolo non è, dunque, un qualsivoglia contenuto oggettivo dell'intuizione, ma quello dell'esperienza nella sua dimensione patologico-affettiva.

Nella biografia intellettuale di Cassirer l'interesse per una fondazione critica della cultura, iniziato a ridosso dell'esperienza amburghese e proseguito fino alla silloge *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, ³² pubblicata nel 1942, è rivolto a mostrare anzitutto come la teoria della conoscenza si estenda ben al di là della matematica e della logica. Nei saggi *Die Begriffsform im mythischen Denken* e *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, pubblicati tra il 1922 e il 1923, non a caso proprio nelle «Studien der Bibliothek Warburg» e nei «Vorträge der Bibliothek Warburg», ³³ Cassirer analizza come il pensiero mitico implichi in sé un proprio principio di causalità, che applica in modo diverso dal pensiero scientifico. Il mito «non è infatti narrazione», ma una forma di pensiero strutturata, che fa tutt'uno con la magia e la mentalità primitiva. Neppure l'astrologia e il totemi-

³¹ Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken* cit., p. 10; trad. it., p. 13.

³² Cfr. Id., *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, ora in *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, XXIV: *Aufsätze und kleine Schriften 1941-1946*, a cura di Claus Rosenkranz, Meiner, Hamburg 2007, pp. 355-486.

³³ Cfr. Id., *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, Teubner, Leipzig-Berlin 1923, pp. 11-39, ora in *Aufsätze und kleine Schriften 1922-1926* cit., pp. 75-104; trad. it. *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*, in *Mito e concetto* cit., pp. 97-135.

smo sono fenomeni privi di connessioni interne, ma forme di pensiero che presuppongono una determinata causalità. Quando negli appunti di Kreuzlingen Warburg parla di pensiero organico – «Per il pensiero mitico la volontà che stabilisce gli eventi dev'essere spiegata attraverso la determinazione della estensione biomorfa, vale a dire organica, cioè mediante la sostituzione delle cause scientificamente verificabili» –³⁴ egli sembra dunque essere entrato già in sintonia con Cassirer nel ritenere il pensiero organico come un pensiero analogico che adempie a funzioni espressive e rappresentative. Il processo che conduce al simbolo emerge in sostanza da quella che Warburg e Cassirer definiscono come pienezza di «senso» – che Warburg riconduce essenzialmente al pathos – e dal suo conseguente oggettivarsi in un ambito dell'esperienza. Mentre l'espressione «lotta per lo stile» – che Warburg aveva usato per designare il passaggio dallo stile realista, alla «francese», allo stile del pieno Rinascimento italiano –³⁵ indica il momento in cui è diventata storicamente prevalente la funzione rappresentativa, mentre il concetto di stile, che è intriso di metafore e correlato a gesti, espressioni somatiche, eccitazioni e movimenti mimici espressivi, designa in generale una determinata espressione visiva quando essa è bilanciata attraverso la sua funzione significante, quando insomma l'oggetto designato si equilibra con il suo significato. Perciò lo stile, per Warburg, è connesso al concetto di conoscenza, giacché il processo che va dalla semplice imitazione alla maniera implica la stessa funzione intellettuale e logica che è chiamata in causa quando si descrive il passaggio dal vedere al rappresentare.³⁶ Diversamente da Cassirer, che appare più rivolto a indagare i fondamenti gnoseologici della scienza della cultura, Warburg muove dalle testimonianze storiche e dalla filologia per giungere allo studio del significato *nelle* arti visive. Straordinaria testimonianza sono in tal senso i mate-

³⁴ Aby Warburg, *Gli Hopi. La sopravvivenza dell'umanità primitiva nella cultura degli Indiani dell'America del Nord*, a cura di Maurizio Ghelardi, Aragno, Torino 2006, p. 44 [24, 30]; si tratta degli appunti preparatori per la conferenza sul *Rituale del serpente*. Una diversa edizione di questi frammenti è stata pubblicata in *Werke in einem Band* cit., pp. 567-600.

³⁵ L'espressione *Der Kampf um den Stil*, «la lotta per lo stile», compare come sottotitolo a *Weltliche Kunst aus Flandern im Mediceischen Florenz*, una ricerca con cui Warburg, tra il 1902 e il 1904, aveva pensato di conseguire l'abilitazione. Su questo tema, in generale, mi permetto di rimandare alla monografia di Maurizio Ghelardi, *Aby Warburg. La lotta per lo stile*, in corso di pubblicazione.

³⁶ Cfr. Jürgen Habermas, *Ernst Cassirer und die Bibliothek Warburg*, in «Vorträge aus dem Warburg-Haus», I, 1997, pp. 3-29; trad. it. *L'eredità umanistica di Ernst Cassirer e la Bibliotheca Warburg*, in Id., *Dall'impressione sensibile all'espressione simbolica. Saggi filosofici*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 3-26.

riali che egli raccoglie durante l'esperienza tra gli Hopi, ove analizza soprattutto l'espressione artistica (simbolica), che si colloca tra pensiero magico e pensiero scientifico.³⁷

Ma qual era stato il presupposto comune che, come scrive Warburg, aveva condotto Cassirer a «bussare dall'altra parte dello stesso tunnel»?³⁸

Nel 1925, nelle «Studien der Bibliothek Warburg», appare il saggio *Sprache und Mythos*, che nel sottotitolo recita *Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, in cui Cassirer riprende e sviluppa le idee che Hermann Usener, uno dei maestri di Aby Warburg, aveva elaborato sul linguaggio e sul mito in quanto inizi dell'antropogenesi.³⁹ Abbiamo visto che per Cassirer l'attività formatrice simbolica è il risultato di una elaborazione spirituale, di una concentrazione e di un potenziamento dell'intuizione sensibile. Adesso, sulla scia di Usener, l'autore dimostra analiticamente come la dinamica tra mondo visivo e mondo linguistico segua direzioni divergenti: nelle immagini mitiche si condensano impressioni pregnanti che sono rimaste legate alla situazione da cui sono scaturite, mentre nel medium del linguaggio i casi singoli si generalizzano in casi esemplari. Si tratta, *mutatis mutandis*, dello stesso processo che Usener aveva delineato a proposito degli «dèi momentanei» (*Augenblicksgötter*), i quali sono il risultato di impressioni condensate in immagini mitiche semantizzate ed esorcizzate, dunque fissate con nomi proprio per poterle rendere dominabili da parte dell'uomo:

Anche la parola, come il dio o il demone, non è affatto per l'uomo una creatura che egli stesso si è fabbricata, ma gli si presenta come un esistente in sé [...] come un reale oggettivo. Non appena [...] l'eccitazione come stato puramente soggettivo si è spenta, è trapassata nella raffigurazione del mito o nella raffigurazione del linguaggio [...] [ha inizio] una obbiettivazione che è capace di andare sempre più oltre, sicché nella misura in cui il particolare *agire* dell'uomo si estende a una sfera sempre più vasta ed entro tale sfera si articola e si regola, viene conseguita anche una progressiva suddivisione, una sempre più determinata articolazione del *mondo* mitico come di quello linguistico.⁴⁰

³⁷ Cfr. Warburg, *Gli Hopi* cit.

³⁸ Cfr. Maurizio Ghelardi, *Das Klopfen auf der andern Seite des Tunnels*, in «Cassirer Studies», I, 2008, pp. 157-71. L'espressione «sentir bussare dall'altra parte del tunnel», che Warburg usa per descrivere la complementarità tra le sue ricerche e quelle di Cassirer, si trova nella lettera del 23 marzo 1923, ora in *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel* cit., p. 57; trad. it. in *Il mondo di ieri* cit., p. 47.

³⁹ Riguardo ai rapporti tra Warburg e Usener cfr. Ghelardi, *Aby Warburg* cit., n. 36, e Id., *Introduzione* a Franz Boll e Carl Bezold, *Le stelle. Credenza e interpretazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

⁴⁰ Ernst Cassirer, *Sprache und Mythos* (1925), ora in *Aufsätze und kleine Schriften 1922-1926* cit., p. 259.

Mito e linguaggio si presentano dunque come i concetti fondamentali del processo di simbolizzazione, in cui si intrecciano due funzioni creatrici di «senso»: l'espressione, che trasforma le impressioni sensoriali intense nel «senso» inerente a singole immagini mitiche, e che dà stabilità agli affetti; e il concetto, che articola una visione del mondo nella sua totalità. Per Cassirer mito e linguaggio segnano insomma il passaggio a una ricerca che è volta a indagare i presupposti della scienza della cultura, giacché gettano una luce sul carattere e sul processo della simbolizzazione. Non a caso, aveva scritto Warburg in un appunto del 1887, riprendendo una lezione di Usener, il pensiero mitico mostra «il potere delle impressioni sensibili nel genere umano primitivo»,⁴¹ e il fatto che la crescita del pensiero logico è proporzionale alla debolezza delle impressioni sensibili. Ma, come abbiamo detto, ciò non significa che il mito scompaia. Nel momento in cui il pensiero logico prende il sopravvento, la forza del dio personale tende a eccedere il linguaggio, cioè ad andare oltre il suo proprio nome, sicché, come scrive Warburg riprendendo Usener, il genere umano in definitiva non sarà mai capace di fare a meno del mito.

Warburg, peraltro, non si era confrontato soltanto con l'idea di Usener secondo cui la mitologia classica sarebbe riconducibile a un problema psicologico, ma anche con la teoria del simbolo di Friedrich Theodor Vischer, cioè con l'idea che il simbolo costituisca una connessione di immagine e significato attraverso un punto di comparazione.⁴² Pur rigettando lo schema evoluzionistico di Vischer, che aveva distinto tre fasi progressive nello sviluppo del simbolo, Warburg recepisce e al contempo acuisce la polarità tra legame magico e distinzione logica:

L'astronomo dell'epoca della Riforma abbraccia questi due poli che alla scienza della natura della nostra epoca sembrano inconciliabili, vista la compresenza di astrazione matematica e divinazione antica-pagana di riverente culto. Entrambi i poli rappresentano i punti estremi di una disposizione d'animo originaria, unitaria, dotata di un'ampia capacità di vibrazione: quello logico che, attraverso una *connotazione concettualmente distinta crea lo spazio del pensiero*, la distanza tra soggetto e oggetto; e quello magico che distrugge invece questo spazio grazie ad una connessione ravvicinata e superstiziosa, non importa se ideale o pratica, di

⁴¹ Cfr. Aby Warburg, *Usener Mythologie* (Heft, Bonn 1886-88), Warburg Institute Archive (WIA), 31.1.1. (si tratta degli appunti di Warburg dalle lezioni di Hermann Usener).

⁴² Cfr. Friedrich Theodor Vischer, *Das Symbol*, in *Philosophische Aufsätze*. *Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet*, Fues, Leipzig 1887, p. 154; trad. it. *Il simbolo*, in Robert Vischer e Friedrich Theodor Vischer, *Simbolo e forma*, a cura di Andrea Pinotti, Aragno, Torino 2003, p. 110.

soggetto e oggetto. Nel pensiero divinatorio dell'astrologia noi osserviamo questi due poli come uno strumento primitivo ancora unitario grazie al quale l'astrologo può compiere sia misurazioni matematiche che atti magici. L'epoca dove, stando alle parole di Jean Paul, logica e magia «fiorivano innestate su di un sol tronco» come tropo e metafora, è in fondo un'epoca atemporale. Certo è che nella raffigurazione storico-culturale di una simile polarità riposano valori conoscitivi non ancora dissepoliti, che consentono una approfondita critica positiva a una storiografia la cui dottrina dello sviluppo è determinata solo da un principio puramente diacronico.⁴³

Mentre la cultura si configura come un cosmo discontinuo strutturato in base a forze polari, l'immagine appare invece come una sorta di bilanciamento tra espressione e forma, che si condensa storicamente negli stili. Per un verso l'immagine è il riflesso del desiderio di afferrare la più forte espressione della vita; per un altro essa rappresenta il desiderio di distanziarsi dall'immediatezza della vita costruendo un oggetto della rappresentazione mentale o visuale. Vedere e rappresentare appaiono così come gli estremi di un'ellisse, poiché il vedere indica l'esperienza sensitiva, mentre la rappresentazione segna la costituzione di un'immagine mentale o visiva.

Già diversi anni prima di Cassirer Warburg aveva impiegato il termine «forma simbolica», in un breve saggio dal titolo *Symbolismus aufgefasst als primäre Umfangsbestimmung*.⁴⁴ Qui aveva cercato di dimostrare, sulla scorta di Kant, secondo il quale il termine *Umfangsbestimmung* si riferisce alla determinazione dell'estensione di una classe,⁴⁵ che le origini della forma simbolica andavano ricercate nel segno pittorico o in quello grafico: attraverso il segno si stabilizza infatti visivamente la reazione affettiva a stimoli esterni. L'atteggiamento simbolico consiste perciò nell'orientamento soggettivo verso una forma che è l'espressione di una polarità psicologica tra primitività e distanza. L'opera d'arte è insomma una sorta di «spazio intermedio» (*Zwischenraum*) tra soggetto e oggetto o soggetto e mondo. E anche qui l'uomo acquisitivo, che è spinto ad afferrare con le mani o con la mente un oggetto fisico, non è concepito come un fossile, poiché è destinato a riemergere continuamente accanto all'uomo capace di comprensione astratta. In sostanza: Warburg concepisce il simbolismo come una sorta di forza di

⁴³ Warburg, *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten* cit., pp. 5-6; trad. it., pp. 88-89.

⁴⁴ Cfr. Id., *Symbolismus als Umfangsbestimmung*, in *Werke in einem Band* cit., pp. 615-27, in particolare pp. 621 sgg.

⁴⁵ Cfr. Karen Ann Lang, *Chaos and Cosmos. On the Image in Aesthetics and Art History*, Cornell University Press, Ithaca-London 2006, pp. 114-15.

gravità in ambito culturale. E come la paura rimanda allo strato profondo della psiche umana, così la forma simbolica indica le potenzialità della memoria culturale: «Frazer nel suo *Ramo d'oro* – scrive Warburg – ci ha indicato la strada per comprendere la *duplice tragicità della regalità originaria in quanto polarità inerente alla sua forma primitiva*». ⁴⁶

Dunque, a una estremità si colloca il concetto puro, espresso da un segno arbitrario privo di vita e determinabile in modo non ambiguo, all'altro estremo l'atto rituale che, dominato dal potere del simbolo che si è incarnato, si aggrappa al simbolo consumandolo, oppure ne viene consumato. Come ha scritto acutamente Edgar Wind, ⁴⁷ il punto critico «sta in mezzo», dove il simbolo è inteso sì come segno, ma resta ancora un'immagine viva, in cui l'eccitazione psicologica non è così concentrata dalla forza costringente della metafora da mutarsi in azione, né così allentata dall'intervento del pensiero analitico da sbiadirsi e astrarsi in una serie di concetti. È qui che l'immagine, nel senso della finzione artistica, trova la sua collocazione. Sia la creazione artistica, che impiega i suoi strumenti per mantenere questo stato intermedio nel regno della «apparenza», sia il godimento dell'arte, che ricrea e sperimenta questo stato intermedio contemplando l'apparenza, attingono per Warburg alle più oscure energie della vita umana, ne dipendono e ne sono minacciate anche là dove un equilibrio è stato momentaneamente raggiunto. Difatti, anche quest'ultimo non è altro che il risultato di uno scontro al quale l'uomo prende parte con il suo bisogno religioso di incarnazione e il suo desiderio intellettuale di illuminazione, con il suo impulso all'impegno e la sua volontà di creare consapevolmente una distanza critica.

Non appare dunque casuale se, proprio nel 1925, un anno prima della pubblicazione di *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Cassirer, nella prefazione al secondo volume della *Philosophie der symbolischen Formen*, dedicato al mito, riconosce la complementarità ma allo stesso tempo le diverse finalità della sua ricerca rispetto a quella di Aby Warburg:

Gli abbozzi e i lavori preparatori di questo volume erano già molto avanti quando [...] mi venni a trovare a più stretto contatto con la Biblioteca Warburg. Qui,

⁴⁶ Aby Warburg, *L'Antico italiano nell'epoca di Rembrandt*, in *Opere*, II cit., p. 577.

⁴⁷ Edgar Wind, *Warburg's Concept of «Kulturwissenschaft» and Its Meaning for Aesthetics*, in Id., *The Eloquence of Symbols. Studies in Humanist Art*, Clarendon Press, Oxford 1993, pp. 28-29; trad. it. *L'eloquenza dei simboli. La Tempesta: commento sulle allegorie poetiche di Giorgione*, a cura di Jaynie Anderson, Adelphi, Milano 1992, p. 48.

per quanto concerne lo studio del mito e la storia generale delle religioni, non solo trovai un ricco materiale [...] ma questo materiale risultava, grazie all'impronta spirituale ricevuta da Aby Warburg, ordinato e scelto in relazione a un unico problema centrale, che si ricollegava strettamente al problema fondamentale del mio lavoro [...] risultava infatti che il compito sistematico affrontato da questo libro era intimamente connesso con le esigenze e le tendenze sorte dal lavoro concreto delle stesse scienze dello spirito e dallo sforzo di porne e di approfondirne le basi storiche.⁴⁸

A questo punto a Cassirer non restava altro che fare un passo ulteriore. Adesso occorre dimostrare come fosse possibile intrecciare problematiche propriamente gnoseologiche a connessioni storico-culturali. E forse proprio da tale premessa discendono i due termini chiave del testo del 1927: «individuo e cosmo». Con ciò l'autore intende suggerire che la sua opera non solo indica come il contenuto della percezione sia posto in relazione con una dimensione storica dell'individualità, ma anche che è propria dell'individuo la lotta per trasformare il caos percettivo in un cosmo ordinato. Insomma, scrive lo stesso Warburg, come tale opera si ponga in relazione alla spiegazione dell'universo (cosmologia) e alla autoconsapevolezza umana: *per monstra ad sphaeram*.

3. «*Individuum und Kosmos*» nel percorso intellettuale di Cassirer

In una lettera dell'11 giugno 1926 Cassirer annuncia a Warburg che, in occasione dei suoi sessant'anni, ha deciso di dedicargli *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, e ciò, come si legge, non solo in ragione dei «molteplici rapporti ideali» che legano i due studiosi, ma anche in «nome della nostra ricerca».⁴⁹ Due giorni dopo Cassirer invia a Warburg, in forma di lettera, la dedica, ove tra l'altro scrive: «la Biblioteca, nella sua costruzione e struttura spirituale, incarna l'idea di una unione e di una unità metodiche di tutti gli ambiti e di tutte le direzioni della storia spirituale [...] Spero e sono consapevole che, malgrado i nuovi compiti materiali che la Biblioteca dovrà assolvere in futuro, l'antica tradizione della nostra amichevole collaborazione non cadrà nell'oblio,

⁴⁸ Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe*, XII: *Philosophie der symbolischen Formen*, 2: *Das mythische Denken*, a cura di Carl Rosenkranz, Meiner, Hamburg 2002, p. xv; trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*, II: *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1964, p. xviii.

⁴⁹ Cassirer, *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel* cit., pp. 90-91; trad. it., pp. 69-70.

ma questo legame spirituale e al tempo stesso personale, che finora ci ha unito, diventerà in futuro ancora più saldo». ⁵⁰

Alcuni anni fa, in un saggio che tuttora resta, assieme a un vecchio articolo di Hermann Randall, ⁵¹ la migliore disamina di questo testo, Lorenzo Bianchi ⁵² ha giustamente posto l'accento sul fatto che, sebbene *Individuum und Kosmos* segni «una tappa fondamentale e in parte nuova della produzione storiografica di Cassirer, le più generali affermazioni di metodo presenti» nel primo volume dell'opera *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* – titolo che in Italia è stato maldestramente tradotto con la fuorviante espressione *Storia della filosofia moderna* – ⁵³ «rimangono valide per tutta la sua produzione storico-filosofica; primo tra tutti il tentativo esplicito di unificare interesse sistematico e interesse storico». ⁵⁴ Difatti, come si legge nella pagina introduttiva all'*Erkenntnisproblem*, «tutti i movimenti di pensiero dell'epoca moderna si concentrano, in ultima analisi, intorno a un comune e altissimo compito, quello di elaborare, nel loro continuo sviluppo, un nuovo concetto di conoscenza». ⁵⁵ Con l'opera del 1927 l'autore cerca di analizzare la funzione della teoria della conoscenza relativamente all'epoca del Rinascimento, risalendo alle fonti storiche e giustificando grazie ad esse ogni singolo tratto della sua argomentazione. La storia della filosofia non è infatti «una raccol-

⁵⁰ Cassirer, *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel* cit., pp. 91-92; trad. it., pp. 71-72; *infra*, pp. 1-2.

⁵¹ Cfr. J. Hermann Randall, *Cassirer's Theory of History as Illustrated in His Treatment of Renaissance Thought*, in *The Philosophy of Ernst Cassirer* cit., pp. 691-728.

⁵² Cfr. Lorenzo Bianchi, *Ernst Cassirer interprete del Rinascimento*, in «Acme. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano», XXXI, 1978, pp. 59-86; ma cfr. anche Giulio Raio, *Tra Kant e Burckhardt. Nota sull'immagine della «Rinascenza» di Ernst Cassirer*, in «Bruniana & Campanelliana», X, 2004, pp. 409-11; Gregorio Piaia, *Cassirer, Historiker der Renaissancephilosophie*, in Enno Rudolph (a cura di), *Die Renaissance als erste Aufklärung*, III: *Die Renaissance und ihr Bild in der Geschichte*, Mohr Siebeck, Tübingen 1998, pp. 167-80; John Michael Krois, *Ernst Cassirer's Idea of the Renaissance and the Beginnings of Modernity*, *ibid.*, pp. 181-87; Jeffrey Andrew Barash (a cura di), *The Symbolic Construction of Reality. The Legacy of Ernst Cassirer*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2008; Giulio Raio, *Introduzione a Cassirer*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 237-39; e Saverio Ricci, *Garin lettore di Cassirer*, in «Giornale critico della Filosofia italiana», LXXXVIII, 2009, pp. 464-66.

⁵³ La scelta del titolo sembra sia da attribuire a Norberto Bobbio: cfr. Luisa Mangoni, *Pensare i libri. La casa editrice Einaudi dagli anni trenta agli anni sessanta*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 755-56.

⁵⁴ Bianchi, *Ernst Cassirer interprete del Rinascimento* cit., p. 60.

⁵⁵ Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, II: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, I, a cura di Tobias Berben, Meiner, Hamburg 1999, p. IX; trad. it. *Storia della filosofia moderna*, I, Einaudi, Torino 1952, p. 9.

ta da cui noi apprendiamo i fatti in variopinta successione, ma vuole essere un metodo attraverso il quale possiamo capirli»,⁵⁶ giacché la storia del problema della conoscenza «non deve significare una parte della storia della filosofia [...] ma piuttosto rappresentare l'intero campo sotto un determinato punto di vista e una determinata luce, e perciò far intuire, per così dire, in sezione il contenuto della filosofia moderna».⁵⁷ Il nostro sapere concettuale, afferma Cassirer, non è una semplice riproduzione, «ma una elaborazione e una interna trasformazione della materia che ci viene offerta da fuori».⁵⁸ D'altronde, nulla ci assicura che il contesto concettuale, che il pensiero deve necessariamente costruire, non sia soggetto inevitabilmente a continui mutamenti. E dunque non il concetto di Storia, bensì l'idea di storicità risulta decisiva per la comprensione, poiché nelle epoche particolarmente critiche le diverse concezioni della conoscenza non si presentano mai l'una di fronte all'altra, quasi fossero oggetto di un continuo accrescimento quantitativo, ma in aspra contraddizione dialettica. Perciò, «la concezione che ogni epoca ha della natura e della realtà delle cose è solo l'espressione e il riflesso del suo ideale di conoscenza».⁵⁹

Da tali premesse scaturisce per Cassirer la complessità e la criticità del pensiero rinascimentale, una complessità che l'autore ha il merito di indagare, tra i primi, nella sua autonomia, e che continuerà ad articolare ben oltre il 1927, come dimostra la raccolta di saggi *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*.⁶⁰ Si è giustamente osservato che in *Individuum und Kosmos*, «seppure si tenta di tracciare una storia della filosofia che non sia tanto storia delle opinioni, quanto kantianamente una storia della ragione che si sviluppa a partire dai concetti [...] si mette tuttavia in relazione [...] questa problematica con il dibattito storico-culturale di tutto quanto il Rinascimento».⁶¹ Questa osservazione ci fa ritenere che Cassirer abbia concepito la sua ricerca del 1927 come un'opera parallela alla celebre *Die Kultur der Renaissance in Italien* di Jacob Burckhardt. E forse proprio in tal senso va interpretata una sua osservazione, secondo cui «nel-

⁵⁶ Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* cit., p. xi; trad. it., p. 12.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 11; trad. it., pp. 29-30.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 1; trad. it., pp. 17-18.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 5; trad. it., p. 22.

⁶⁰ Cfr. Ernst Cassirer, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, a cura di Otto Kristeller, La Nuova Italia, Firenze 1967 (si tratta di una scelta di saggi apparsi tra il 1930 e il 1946).

⁶¹ Bianchi, *Ernst Cassirer interprete del Rinascimento* cit., p. 82.

l'esposizione di Jacob Burckhardt, che per primo ci ha dato un quadro vivo di tutto il Rinascimento nei suoi singoli aspetti, le varie tendenze e le varie produzioni filosofiche non hanno che un rilievo secondario. Mentre in ogni altra epoca esse rappresentano il risultato e la misura reale del progresso intellettuale, qui sembrano staccate dal nesso che unisce gli altri aspetti della vita». ⁶² Come ha affermato lapidariamente Hermann Randall, «*Individuum und Kosmos* non è un libro neokantiano [...] anzi, come il titolo suggerisce, è un libro burckhardiano». ⁶³ In alcune pagine di *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, dedicate al concetto di natura e a quello di cultura, Cassirer torna retrospettivamente sulla struttura di *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, nel quadro di un rinnovato confronto con l'opera del Burckhardt: «Nella *Civiltà del Rinascimento* – vi si legge – Jacob Burckhardt ha fornito una definizione classica dell'uomo del Rinascimento». ⁶⁴ Da allora «la ricerca empirica si è messa alla ricerca di questo uomo del Rinascimento ma non l'ha trovato». ⁶⁵ Da ciò si deve forse concludere «che questo concetto burckhardiano risulta confutato?» ⁶⁶ Un tale giudizio sarebbe corretto «se avessimo a che fare con un concetto di genere, a cui si giunge attraverso il confronto empirico di casi singoli, mediante quella che comunemente chiamiamo «induzione». In effetti, misurato con *questo* metro il concetto di Burckhardt non reggerebbe alla prova. Ma è proprio tale *presupposto* che necessita di una correzione logica [...] il tipo di «visione di insieme» a cui [Burckhardt] perviene, la sintesi storica che egli ci presenta è infatti in linea di principio del tutto difforme rispetto ai concetti naturali acquisiti empiricamente». ⁶⁷ Burckhardt ci ha posto di fronte «a un *orientamento* unitario, non a una *realtà* unitaria», giacché il concetto di stile, che nelle scienze della cultura va inteso in senso regolativo e non costitutivo, va ricondotto al «concetto di senso», che è «caratterizzante» ma non «determinante». ⁶⁸

⁶² Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* cit., p. 61; trad. it., p. 98.

⁶³ Randall, *Cassirer's Theory of History as Illustrated in His Treatment of Renaissance Thought* cit., p. 711.

⁶⁴ Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften* cit., p. 429 (di quest'opera esiste una trad. it., *Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi*, a cura di Michele Maggi, La Nuova Italia, Firenze 1979, dalla quale tuttavia ci siamo distaccati).

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 430.

⁶⁸ *Ibid.*

Ciò spiega perché in *Individuum und Kosmos* Cassirer privilegi, come aveva fatto già Burckhardt, le fasi cruciali attraverso le quali l'epoca rinascimentale era giunta a nuova sintesi e a un «nuovo stile di pensiero», nonché la lotta intrapresa contro le forme sostanziali. Nel 1943, un anno dopo la pubblicazione di *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Cassirer tornerà su questo tema in un saggio pubblicato sul «Journal of the History of Ideas». Qui scrive che Burckhardt «voleva dimostrare [...] che nell'età del Rinascimento l'accento andò spostandosi dall'universale al particolare e come il “particolare” stava assumendo nella scala dei valori ben altro posto e posizione»,⁶⁹ giacché era correlato a una nuova filosofia dell'individuo che aveva reso possibile una diversa dinamica delle idee e un nuovo ideale di conoscenza.

La difesa dell'opera di Burckhardt propugnata nella raccolta *Zur Logik der Kulturwissenschaften* fa a sua volta da sfondo ad alcune pagine ove si trova un ultimo, appassionato omaggio ad Aby Warburg, che aveva scavato dalla parte opposta della stessa montagna:

Il linguaggio delle forme assume spesso una tale fissità che determinati temi sembrano crescere saldamente legati a determinati modi espressivi, che si ripresentano sempre nelle stesse forme, oppure in forme leggermente modificate. Questa sorta di “legge inerziale” che vale per il movimento delle forme, rappresenta uno dei fattori più importanti dello sviluppo artistico, e uno dei compiti più affascinanti per la storia dell'arte. Nella nostra epoca è stato soprattutto Aby Warburg ad attribuire la più forte importanza a tale processo, che egli ha cercato di chiarire sotto ogni riguardo, da quello psicologico a quello storico. Originariamente Warburg aveva preso le mosse dalla storia dell'arte del Rinascimento italiano, che però per lui costituiva solo un paradigma particolare, in base a cui intendeva chiarire a se stesso la specificità e l'indirizzo fondamentale del processo creativo nelle arti figurative.⁷⁰

Sappiamo che Warburg leggerà con attenzione *Individuum und Kosmos*. Di ciò sono prova le frequenti sottolineature del suo esemplare conservato nella Biblioteca del Warburg Institute a Londra, soprattutto l'insistenza su due passaggi che concernono l'interpretazione di Cusano e Giordano Bruno. Riguardo al primo, Warburg sottolinea i passi ove Cassirer afferma che Cusano non si pone più il finito, il condizionato come oggetto della conoscenza, bensì l'oggetto assoluto. Mentre per Bruno egli evidenzia il passaggio nel

⁶⁹ Ernst Cassirer, *Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance*, in «Journal of the History of Ideas», IV, 1943, pp. 49-56, ora in *Aufsätze und kleine Schriften 1941-1946* cit., p. 180; trad. it. *L'originalità del Rinascimento*, in *Dall'Umanesimo all'Illuminismo* cit., p. 8.

⁷⁰ Id., *Zur Logik der Kulturwissenschaften* cit., p. 476.

quale si legge che il Nolano non avrebbe fondato l'infinità dello spazio in base a una semplice intuizione empirica o matematica, bensì a partire dallo stesso organo con cui cogliamo anche il nostro essere.⁷¹

Warburg aveva insomma compreso che il ruolo delle immagini simboliche nella lotta che il genere umano aveva intrapreso per l'orientamento nel mondo non si era esaurito con il Rinascimento. Così, dopo il ritorno da Kreuzlingen, la sua idea di psicologia storica fu irresistibilmente attratta dallo scontro con le immagini mentali dei grandi esploratori della scienza. E tutto ciò non poteva non dischiudere nuovi scenari e nuovi percorsi di ricerca. Drammatica testimonianza di questa crisi gli appariva adesso la figura di Giordano Bruno, che, nello *Spaccio della Bestia trionfante*, aveva cacciato dal cielo, come «emblematici dei vizi», le immagini classiche di orientamento.⁷² Per Warburg, come per Cassirer, nel pensiero del Nolano l'immagine dell'universo aveva infatti aperto la strada all'idea astratta di infinito, mentre il tentativo di Keplero di risolvere l'enigma delle orbite planetarie aveva incrinato definitivamente l'assunto che l'universo obbedisse alle leggi dell'armonia espresse nelle proporzioni ideali.

Entro questo nuovo orizzonte la lotta per lo stile tendeva a incrociarsi con il sorgere della scienza moderna, con una crescente matematizzazione del linguaggio, il cui simbolo emblematico era stato colto da Warburg, fin dal 1917, nel significato interno della *Melancholia I* di Albrecht Dürer, simbolo e al tempo stesso specchio di una crisi di «senso».⁷³ A partire dal 1924, grazie alle prospettive aperte dalla ricerca di Cassirer sulle forme simboliche e sulla filosofia del Rinascimento, Warburg aveva insomma capito che, dal tardo Rinascimento, ogni immagine armoniosa del mondo era destinata ad andare in frantumi, giacché si scontrava con i residui di una notte sterminata e infinita, carica di indifferenza.

È soprattutto il quarto capitolo di *Individuum und Kosmos* quello in cui si può scorgere la complementarità tra le ricerche di Cassirer e quelle di Warburg, entrambe indirizzate a cogliere come i nuovi sviluppi della conoscenza umana abbiano dato vita a una nuova «immagine» del cosmo. Si tratta di una questione che troverà in Warburg un'eco significativa nell'incipit dell'*Introduzione a Mnemosyne*:

⁷¹ Cfr. *infra*, p. 210.

⁷² Cfr. Aby Warburg, *Giordano Bruno*, a cura di Maurizio Ghelardi e Giovanna Targia, in «Cassirer Studies», I, 2008, pp. 15-58.

⁷³ Cfr. Id., *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten* cit., pp. 58 sgg.; trad. it., pp. 156 sgg.

La creazione consapevole della distanza tra l'Io e il mondo esterno è ciò che possiamo designare come l'atto fondamentale della civilizzazione umana.

Se lo spazio intermedio tra l'Io e il mondo esterno diventa il substrato della creazione artistica, allora sono soddisfatte quelle premesse grazie alle quali la consapevolezza di questa distanza può diventare una funzione sociale durevole che, attraverso l'alternarsi ritmico della identificazione con l'oggetto e del ritorno alla *sophrosyne*, indica il ciclo tra la cosmologia delle immagini e quella dei segni.

Si tratta di un andamento circolare, il cui funzionamento più o meno preciso, in quanto strumento spirituale di orientamento, finisce per determinare il destino della cultura umana. L'artista, che oscilla tra una concezione del mondo religiosa e una matematica, è dunque assistito in modo del tutto particolare dalla memoria sia collettiva che individuale. La memoria non solo crea spazio al pensiero, ma rafforza i due poli-limite dell'atteggiamento psichico: la serena contemplazione e l'abbandono orgiastico. Anzi, essa utilizza l'eredità indistruttibile delle espressioni fobiche in modo mnemico. In tal modo, la memoria non cerca un orientamento protettivo, ma tenta invece di accogliere la forza piena della personalità passionale-fobica, scossa nei misteri religiosi, al fine di creare uno stile artistico.⁷⁴

Emblematico è anche l'interessamento di Warburg per il secondo volume della *Philosophie der symbolischen Formen*, dedicato al pensiero mitico. L'esemplare letto da Warburg non contiene annotazioni significative, ma in un appunto manoscritto posto alla fine del volume si legge:

Orientamento

Dall'orgiasmo alla contemplazione

Dalla pratica del culto, la quale delimita, attraverso la Mneme, in quanto funzione catalitica e polarmente satura dell'Antico, il mostro che lotta affannosamente, fino alla morte, per la kinesi, fino alla divinazione cosmologica, il cui strumento divisorio è la figura matematica.

16. II. 925.⁷⁵

In sostanza: negli anni amburghesi il sodalizio tra Warburg e Cassirer aveva trovato un suo approdo non solo in un'ulteriore articolazione del concetto di simbolo e di forma simbolica, ma anche riguardo al rapporto tra parola e immagine, matematica e arte. Rilette sotto questa luce, le numerose osservazioni presenti nel *Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg* ci rivelano in quale misura Warburg concepisse il simbolo e la forma simbolica sia come lo *specificum* di ogni produzione culturale, sia come un punto da cui muovere per sviluppare una indagine sulla sintassi

⁷⁴ Aby Warburg, *Der Bilderatlas Mnemosyne*, a cura di Martin Warnke e Claudia Brink, Akademie Verlag, Berlin 2000, p. 3; trad. it. *Mnemosyne. L'atlante delle immagini*, a cura di Maurizio Ghelardi, Aragno, Torino 2002, p. 3.

⁷⁵ L'*Handexemplar* è conservato presso il Warburg Institute di Londra.

dell'espressione umana e sullo stile, cioè come la perenne lotta dell'uomo contro il riflesso coatto della proiezione di cause, contro l'antropomorfismo, rappresentasse il germe che aveva reso possibile l'emergere della costruzione logica e matematica, la quale era scaturita appunto dalla lotta contro quegli antichi simboli astrali che conservavano il pathos di un'oscura esistenza primitiva mitopoietica. D'altro canto il destino dell'artista e la configurazione dello stile apparivano come un «punto intermedio, tra il caos della dolente eccitazione e la valutazione equilibrata dell'atteggiamento estetico». ⁷⁶ In tal senso l'immagine poteva assumere per l'uomo la funzione di uno strumento di orientamento.

È dunque questo lo sfondo in cui collocare la preoccupazione, espressa da Warburg già nel 1924, circa la possibile partenza di Cassirer da Amburgo, giacché egli vedeva sempre più negli studi del filosofo un necessario completamento e un indispensabile sostegno alle ricerche della Biblioteca amburghese nell'ambito della storia dell'astrologia e, più in generale, del pensiero del Rinascimento italiano. Questo atteggiamento può essere colto soprattutto nell'iniziativa pubblica che Warburg prese nel giugno del 1928, quando il trasferimento di Cassirer all'Università di Francoforte sembrava ormai certo. Con una decisione senza precedenti, Warburg alla fine di giugno inviò una lettera al rettore dell'Università di Francoforte, Konrad Riezler, pregandolo di soprassedere alla chiamata: «In quell'articolo ho cercato di indicare chiaramente la nuova e peculiare collocazione fisica per la quale gli sforzi di Cassirer e della Biblioteca Warburg costituiscono un'unica funzione: comprendere e rappresentare in senso psicologico e storico la creazione figurativa e l'ordine concettuale come una oscillazione interna e unitaria tra due poli». ⁷⁷ Warburg era infatti fermamente convinto che gli sforzi di Cassirer e della Biblioteca Warburg costituissero un'unica funzione, e che Amburgo avesse bisogno di quella che definiva «la missione energetica» del pensiero del filosofo. ⁷⁸

L'articolo cui il nostro autore si riferisce nella lettera a Riezler era stato pubblicato pochi giorni prima, il 23 giugno, sull'«Hamburger Fremdenblatt», ed era stato stampato parallelamente come opuscolo privato, col titolo *Ernst Cassirer. Warum Hamburg den Phi-*

⁷⁶ Cit. in Erich Gombrich, *Aby Warburg. An Intellectual Biography*, The Warburg Institute, London 1970, p. 253; trad. it. *Aby Warburg. Una biografia intellettuale*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 219.

⁷⁷ Cit. in Ghelardi, *Das Klopfen auf der andern Seite des Tunnels* cit., p. 163.

⁷⁸ Cfr. *ibid.*

losophen Cassirer nicht verlieren darf.⁷⁹ Qui si legge che la presenza di Cassirer ad Amburgo è indispensabile per sviluppare un rapporto tra Università e Biblioteca che ponga al centro «la natura del simbolo come substrato di una filosofia complessiva», e si sottolinea al contempo la complementarità tra le ricerche della Biblioteca e quelle dell'amico e collega filosofo, il quale «si è posto come meta di indagare il problema del simbolico da un altro punto di vista». Tali ricerche si radicano infatti «nel duplice terreno della forza di separazione concettuale e della accettazione visivo-critica dell'elemento critico».⁸⁰

Questa decisa presa di posizione trova puntuale conferma nel *Tagebuch* di Warburg, ove, in una nota del 29 giugno, si legge: «Che Cassirer e la KBW siano una unità».⁸¹ E il 27 luglio: «Io ho bisogno di Cassirer, il quale si è schierato proprio in questo periodo, sicuramente in una misura che non avrei mai creduto possibile».⁸² E ancora, il 6 agosto: «Cassirer: il riconoscimento della KBW come "potenza belligerante" è un modo affettuoso, seppur impersonale, oltre il quale non si può andare».⁸³ E il 13 e 14 agosto: «Carattere del simbolo: comprensione dell'infinità in movimento attraverso una limitazione immaginaria, visiva o di segno, dove la facoltà del ricordo del creatore funziona attraverso il patrimonio ereditario di valori espressivi conati dalla tradizione sociale. Tale facoltà del ricordo funziona in senso obbiettivo come un organo personale grazie a una scelta rivolta a una amplificazione significativa».⁸⁴ E ripensando a una discussione durante una passeggiata con Karl Umlauf, Warburg annota, il 25 luglio: «ho raccontato la storia del cerchio-ellisse – Warburg-Cassirer!»⁸⁵ E ancora, l'11 aprile 1929: «L'iconologia è uno spazio intermedio [*Zwischenraum*]: si tratta di un materiale storico-artistico per una psicologia dello sviluppo e della oscillazione tra ricerca figurativa e semantica delle cause».⁸⁶ Dunque: «Individuo e Cosmo: si tratta di un tema che è anche mio».⁸⁷

⁷⁹ Cfr. Aby Warburg, *Ernst Cassirer. Warum Hamburg den Philosophen Cassirer nicht verlieren darf*, in *Werke in einem Band* cit., pp. 700-03; trad. it. *Ernst Cassirer. Perché Amburgo non si può permettere di perdere il filosofo Cassirer*, in *Opere*, II cit., pp. 755-60.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 701; trad. it., p. 758.

⁸¹ Aby Warburg, *Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg, mit Einträgen von Gertrud Bing und Fritz Saxl*, a cura di Karen Micherls e Charlotte Schoell-Glass, Akademie Verlag, Berlin 2001, p. 288.

⁸² *Ibid.*, p. 317.

⁸³ *Ibid.*, p. 323.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 327.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 336.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 434.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 436.

Questo esplicito riferimento ci riconduce al significato della forma simbolica come rappresentazione del rapporto tra significante e significato. Per Cassirer, ma anche per Warburg, le forme simboliche costituiscono gli elementi della grammatica del pensiero e della espressione. Espressione sensibile, rappresentazione intuitiva e puro significato costituiscono per entrambi gli studiosi i gradi di una crescente obbiettivazione del mondo e di una progressiva astrazione che, attraverso l'alternanza ritmica della identificazione con l'oggetto e del ritorno della *sophrosýne*, indica il ciclo tra la cosmologia delle immagini e quella dei segni. Ed è proprio su questo sfondo che la questione del rapporto tra parola e immagine, tra forma simbolica e arte assume anche in Cassirer un ruolo centrale: «La magia della parola e la magia dell'immagine si collocano nel punto intermedio della concezione [*Weltansicht*] magica del mondo. Esse appaiono come il mezzo peculiare, come una energia grazie alla quale l'uomo riesce a prendere al suo servizio le forze della natura». ⁸⁸ Warburg e Cassirer ritengono insomma che mito, linguaggio e arte abbiano un'unità originaria, che nel corso della evoluzione si è scomposta in una triade di attività spirituali indipendenti. L'arte si trova al centro dell'espressione, e al contempo nel punto mediano di quel processo evolutivo che, liberando lo spirito dal suo rapporto immediato con il mondo vissuto, tende a orientarsi progressivamente verso il puro significante. Linguaggio e arte appaiono cioè come le forme principali di obbiettivazione, poiché il loro fondamento, la loro legittimazione dipende dal fatto che esse siano concepite come strumenti fondamentali di uno stesso processo, di un innalzamento della coscienza al livello di quella che viene definita «intuizione degli oggetti» (*gegenständliche Anschauung*). ⁸⁹ Perciò si può pensare al mondo della espressione e al mondo della pura significazione come ai due estremi entro i quali si colloca tutto lo sviluppo culturale, e parallelamente all'arte come a un equilibrio ideale entro questi due estremi. Essa appare infatti come una forma simbolica dotata di un principio architettonico e grammaticale, come un aspetto della struttura della realtà spirituale. Non a caso le tre funzioni che per Cassirer caratterizzano a vari livelli la conoscenza – «espressione» (*Ausdruck*), «esposizione» (*Darstellung*) e «signi-

⁸⁸ Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, I: *Zur Methaphysik der symbolischen Formen*, a cura di John Michael Krois, Meiner, Hamburg 1995, p. 78; trad. it. *Metafisica delle forme simboliche*, a cura di Giulio Raio, Sansoni, Milano 2003, p. 100.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 81; trad. it., p. 104.

ficato» (*Sinn*) – corrispondono a ciò che Warburg designa come rapporto tra «immagine» (*Bild*), «parola» (*Wort*) e «orientamento» (*Orientierung*). In sostanza: mito, arte, linguaggio e conoscenza teoretica cooperano al processo di creazione della distanza spirituale, in quanto tappe sulla strada che dall'ambito in cui l'animale vive e opera, e in cui resta per così dire confinato, conduce allo spazio del pensiero e della intuizione, cioè a un nuovo orizzonte spirituale.

Nel corso del suo ultimo soggiorno romano, Warburg si volge con crescente interesse, probabilmente a seguito della lettura di *Individuum und Kosmos*, verso il pensiero di Giordano Bruno. Così, in una lettera del 3 dicembre 1928 a Cassirer, scrive: «La sua [di Bruno] critica della conoscenza, che si cela dietro il simbolo di una campagna militare degli dèi contro i demoni celesti, è in realtà una critica della mera irragionevolezza, che posso ricondurre al contesto storico grazie al mio materiale figurativo di tipo psicologico».⁹⁰ Il 29 dicembre 1928 Cassirer risponde con una lunga e significativa missiva:

Con particolare gioia ho saputo che Lei si occupa adesso di Giordano Bruno. D'altronde, nessun altro come Lei è predestinato ad aprirci la strada per farci capire quest'uomo singolare. La storia della filosofia in senso stretto è sempre stata fino ad oggi assai perplessa nei confronti di questo pensatore, e ha oscillato tra una venerazione superficiale e un rifiuto ipercritico, che ha finito per giudicare Bruno attraverso parametri del tutto fuorvianti. Che si debba iniziare da tutt'altra parte, che Giordano Bruno non possa essere compreso né interpretato limitandosi strettamente alla disciplina filosofica, sono cose che ho già cercato di dimostrare nella mia ricerca sulla filosofia del Rinascimento. Personalmente mi sono limitato a cogliere il nodo problematico che sarà Lei a sciogliere. Lo *Spaccio della bestia trionfante* richiede un commento che la filosofia in senso stretto non potrà fornire da sola, ma assieme alla storia delle immagini e alla storia dell'astrologia. Il fatto che ci incontriamo su questa strada mi dà una gioia particolare e dimostra ancora una volta in quale misura i veri problemi si prendono gioco di tutti i tradizionali e convenzionali specialismi. Purtroppo ancora oggi continuiamo a soffrire di tali delimitazioni.⁹¹

Alcuni mesi dopo, il 6 marzo 1929, in una lettera a Toni Cassirer, ove Warburg fa un resoconto del suo soggiorno italiano, lo studioso amburghese torna di nuovo su Bruno, delineando la nuova direzione delle sue ricerche: «Se possibile, vorrei anzitutto cercar di caratterizzare Giordano Bruno come un uomo che pensa per immagini, e lo vorrei fare nel corso di una seduta comune tra storici e storici dell'arte, che si svolgerà nel prossimo semestre estivo».⁹²

⁹⁰ Cassirer, *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel* cit., p. 112; trad. it., pp. 87-88.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 113-114; trad. it., p. 92.

⁹² Warburg e Cassirer, *Il mondo di ieri* cit., p. 96.

L'idea che il pensiero di Bruno si potesse interpretare, come aveva suggerito Cassirer, con l'ausilio delle immagini, ritorna in un appunto che riassume una discussione fatta con Gertrud Bing: «Personalmente, mi sono proposto come tema: estetica come orientamento logico in Giordano Bruno, tema che mi è piaciuto molto. Bing: non trovo che il termine "estetica" sia un'espressione felice, poiché conserva qualcosa che ha a che fare con la teoria dell'arte. Il termine "espressione figurata" [*Bildhaftigkeit*] mi sembra migliore [...] Dunque: la condanna etica di ciò che è estetico come orientamento logico in Giordano Bruno». ⁹³ Nella notte del 26 ottobre Warburg decide finalmente il titolo della relazione per il Congresso di Estetica a cui lo aveva invitato Cassirer, nel corso del quale quest'ultimo e lo studioso amburghese pensavano di esporre le nuove direttrici e i nuovi sviluppi delle loro ricerche: «26 ottobre 1929, alle 4 di mattina. "Perseo", oppure "Estetica energetica come funzione logica del processo dell'orientamento in Giordano Bruno": ho finalmente scelto il titolo della mia prolusione [...] Kant: che cosa significa orientarsi nel pensiero». ⁹⁴ Il riferimento che, a memoria, Warburg fa allo scritto di Kant *Was heißt, sich im Denken orientieren?*, viene ripreso anche in un appunto del quaderno su Giordano Bruno, ove Warburg sottolinea come la concrezione magico-mostruosa debba essere reinterpretata, kantianamente, nel senso di un'astrazione intuitivo-spirituale. ⁹⁵

Purtroppo all'alba del 26 ottobre Warburg si spegne prima di veder realizzato questo proposito che aveva coltivato e accarezzato assieme all'amico filosofo. Tutto ciò dimostra ancora una volta come Warburg e Cassirer pensassero allo studio delle immagini in relazione a una psicologia storica del simbolo. Per entrambi Giordano Bruno sembrava prestarsi a tale scopo, proprio poiché ai loro occhi il Nolano aveva espresso la sua cosmologia attraverso simboli e immagini.

Ma tutto questo richiama un aspetto decisivo dei rapporti tra i due studiosi tedeschi: Warburg aveva compreso che quello che stava dietro le opere d'arte era in realtà espressione di una energia, di un pathos, e proprio di tale contenuto espressivo aveva cercato di individuare la grammatica. Si tratta di un tentativo che scorre parallelo, e in parte si intreccia, a quello che Cassirer aveva perseguito

⁹³ Warburg, *Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg* cit., p. 550. Cfr. *ibid.*, p. 488.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 550.

⁹⁵ Cfr. Warburg, *Giordano Bruno* cit., p. 49.

negli anni amburghesi, e che consisteva nel dar vita a una logica delle scienze della cultura. Di questo intreccio di riflessioni e interessi resta documento significativo il necrologio scritto da Cassirer in memoria dell'amico scomparso, ove si legge:

In effetti, il suo sguardo non riposava in primo luogo sulle opere d'arte, poiché egli avvertiva e intravedeva dietro esse le grandi energie creative. Tali energie non erano per lui altro che le forme eterne dell'espressione dell'essere uomo, della sua passione e del suo destino. In tal modo, ogni configurazione creativa, indipendentemente dalla sua collocazione, diventava leggibile come un unico linguaggio, del quale Warburg continuava a cercare di penetrare la struttura e di scoprire la legalità nascosta [...] Il suo sguardo non si fermava alla singola opera, né alla forma della rappresentazione, neppure al contenuto di ciò che era raffigurato, ma si addentrava fino alle tensioni energetiche che nell'opera avevano trovato la loro espressione e il loro modo di scaricarsi. Erano queste le tensioni che egli sapeva sempre di nuovo rinvenire, indipendentemente dalla molteplicità delle forme sotto le quali esse si nascondevano, e che egli perseguiva attraverso i secoli con una certezza incrollabile e visionaria. Tuttavia, tale capacità non corrispondeva solo al dono tipico del ricercatore o a quello dell'artista: Warburg attingeva qui proprio alla sua esperienza più intima.⁹⁶

⁹⁶ Ernst Cassirer, *Worte zur Beisetzung von Prof. Dr. Aby Warburg*, ora in *Aufsätze und kleine Schriften 1927-1931* cit., p. 370; trad. it. in *Il mondo di ieri* cit., pp. 114-15.

Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento

*Dedica**

Ad Aby Warburg
per il suo sessantesimo compleanno
13 giugno 1926

Caro e pregiato amico

il lavoro che voglio consegnarLe per il suo sessantesimo compleanno avrebbe dovuto essere in origine una espressione strettamente personale della amicizia e della grande ammirazione che nutro per Lei. E certo non sarei riuscito a completare questa ricerca se non avessi avuto continui impulsi e incentivi da quella comunità di lavoro che ha nella Sua Biblioteca il suo centro di gravità spirituale. Per questo motivo devo parlare non solo a mio nome, ma anche per questa comunità, cioè a nome di tutti coloro che da tempo venerano in Lei una guida nell'ambito delle scienze umanistiche. Con un lavoro tranquillo e costante la Biblioteca Warburg mette a disposizione da tre decenni il materiale necessario per la ricerca in campo umanistico e della scienza delle civiltà. Anzi, ha fatto anche di più: essa ci ha messo sotto gli occhi con una inusuale insistenza proprio il principio che deve valere in questa ricerca. La Biblioteca, nella sua costruzione e struttura spirituale, incarna infatti l'idea di una unione e di una unità metodiche di tutti gli ambiti e di tutte le direzioni della storia spirituale. Ora che la Biblioteca entra in una nuova fase del suo sviluppo e il suo trasferimento in una nuova sede legittima perfino un ampliamento della sua sfera d'azione, anche noi, in quanto suoi collaboratori, abbiamo la possibilità di dichiarare alme-

* La traduzione è tratta da Aby Warburg ed Ernst Cassirer, *Il mondo di ieri. Lettere*, a cura di Maurizio Ghelardi, Arago, Torino 2003, pp. 71-72.

no una volta in pubblico quanto sia importante questa istituzione, alla quale siamo così tanto debitori. Spero e sono consapevole che, malgrado i nuovi compiti materiali che la Biblioteca dovrà assolvere in futuro, l'antica tradizione della nostra amichevole collaborazione non cadrà nell'oblio, ma questo legame spirituale e al tempo stesso personale, che finora ci ha unito, diventerà in futuro ancora più saldo.

Auspico dunque che l'*organon* della ricerca umanistica da Lei creato con la Biblioteca possa porci ancora a lungo domande sempre nuove, e che Lei stesso possa continuare a indicarci nuove strade e spingerci a trovare le risposte.

Amburgo, 13 giugno 1926

Ernst Cassirer

Introduzione

Per la filosofia del primo Rinascimento non sembra verificarsi il presupposto di Hegel, secondo cui la filosofia di un'epoca racchiude in sé la coscienza e il carattere spirituale della sua *intera* situazione storica, per cui questa multiforme totalità si rispecchia in essa nel suo vero e proprio punto focale, nel concetto consapevole di sé. La nuova vita che si infonde in tutti gli ambiti dello spirito tra il XIII e il XIV secolo, e che cresce con sempre maggior forza nella poesia e nell'arte figurativa, nell'esistenza politica e storica, e che al contempo, con sempre maggiore consapevolezza, sa e sente di essere un rinnovamento spirituale, non sembra da principio trovare espressione e risonanza nel pensiero dell'epoca. Infatti esso, anche là ove in singoli aspetti inizia a liberarsi dai risultati della filosofia scolastica, resta in tutto e per tutto vincolato alle *forme* generali di tale filosofia. L'attacco contro la scolastica, che Petrarca osa scagliare nel *De sui ipsius et multorum ignorantia*, non è che una testimonianza del potere ancora ininterrotto che proprio simile filosofia esercita su quest'epoca. In effetti, il principio che Petrarca oppone alla scolastica e alla dottrina aristotelica non ha di per sé né origine, né contenuto filosofico: non è un nuovo metodo di pensiero, ma il nuovo ideale culturale della «eloquenza» ciò che qui si contrappone alla filosofia della scuola. D'ora in poi Aristotele non dovrà né potrà più essere considerato il maestro del sapere, il rappresentante della «cultura» per eccellenza. I suoi scritti, così come ci sono pervenuti, non contengono infatti «nessuna traccia di eleganza formale». Dunque: ciò contro cui si volge la critica umanistica non è il contenuto delle opere dello Stagirita, ma il loro stile. E questa critica si libera gradualmente del proprio presupposto, poiché quanto più si amplia il cerchio del sapere umanistico, e quanto più sottili e acuti diventano i suoi strumenti scientifici, tanto più l'immagine

di Aristotele fatta propria dalla scolastica deve lasciare il posto a quella del vero Aristotele, che d'ora in poi sarà studiato a fondo a partire dalle fonti. Aristotele stesso – questo il giudizio di Leonardo Bruni, il primo a tradurre la *Politica* e l'*Etica Nicomachea* – non riconoscerebbe più i suoi libri nella trasformazione imposta loro dalla scolastica – allo stesso modo in cui Atteone non fu riconosciuto dai propri cani dopo la sua metamorfosi in cervo.¹ Con questo giudizio il nuovo movimento culturale dell'Umanesimo ha concluso la sua pace con Aristotele. Al posto della lotta contro l'aristotelismo subentra l'esigenza di una appropriazione linguistica e intellettuale. Tuttavia, i problemi che ne derivano sono essi stessi di natura filologica piuttosto che filosofica. Adesso si discute con zelo se si debba rendere il concetto aristotelico del τ'ἀγαθόν – come aveva fatto Leonardo Bruni – con l'espressione *summum bonum* o *bonum ipsum*. Alla disputa sulla grafia corretta del concetto aristotelico di entelechia (se sia *entelechia* o *endelechia*), e sulle diverse possibilità di interpretazione che ne risultano, prendono parte i più noti umanisti quali Filelfo, Angelo Poliziano ed altri.² Ma anche al di fuori della ristretta cerchia dell'Umanesimo, anche là dove, nel nuovo patto ora stipulato tra filosofia e filologia, si riconosce il primato della filosofia, non si perviene, in quest'ultima, ad un rinnovamento autentico del metodo. La lotta per la preminenza della dottrina platonica o aristotelica, nel modo in cui è condotta nella seconda metà del xv secolo, non giunge mai fino ai motivi profondi delle assunzioni ultime di principio. Il criterio che i due partiti avversi applicano concordemente anche in questo caso si trova al di là dell'ambito filosofico sistematico, cioè nei presupposti religiosi e nelle decisioni dogmatiche. Alla fine anche questa lotta resta dunque sterile sul piano storico-spirituale: in luogo della scissione netta tra i principi e i contenuti fondamentali oggettivi delle dottrine platonica e aristotelica, subentra di nuovo immediatamente l'esigenza e il tentativo di una loro fusione sincretistica. Proprio l'Accademia fiorentina, che si sente custode dell'autentica eredità pla-

¹ Leonardus Aretinus [Leonardo Bruni], *Libellus de disputationum exercitationisque studiorum usu, adeoque necessitate in literarum genere quolibet*, s. l. 1401, p. 25; cfr. Georg Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, II, Berlin 1881², p. 169 [trad. it. a cura di Diego Valbusa, *Il risorgimento dell'antichità classica ovvero il primo secolo dell'Umanesimo*, Firenze 1888-97, II, p. 163] e Francesco Fiorentino, *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento. Opera posthuma*, Napoli 1885, pp. 183-84.

² Su questo si trovano notizie più dettagliate nel capitolo «L'umanesimo nella filosofia» in Fiorentino, *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento* cit., pp. 184 sgg.

tonica, si spinge quanto mai lontano in questo tentativo. Accanto a Ficino si ritrova qui Pico della Mirandola, il «Princeps concordiae», come fu chiamato dai suoi amici, per il quale la fusione e conciliazione della scolastica e del platonismo appare scopo principale della riflessione. Pico era giunto all'Accademia di Firenze – così si esprime egli stesso in una lettera a Ermolao Barbaro – non come transfuga, bensì come esploratore. E il risultato di questa esplorazione dimostra che Aristotele e Platone, che sembrano quanto mai discordi nelle parole, nel merito della teoria sono invece ovunque concordi.³ In un simile sforzo di sintesi, i grandi sistemi filosofici finiscono per perdere il proprio volto e spariscono nella bruma di un'unica rivelazione originaria cristiana e filosofica, di cui Ficino cita come testimoni Mosè e Platone, Zoroastro ed Ermete Trismegisto, Orfeo e Pitagora, Virgilio e Plotino.⁴ Così, sembra che proprio nella filosofia non sia ancora operante la fondamentale forza intellettuale dell'epoca, vale a dire l'impulso alla precisa delimitazione e formazione, alla separazione e all'individualizzazione, o per lo meno sembra paralizzata al primo conato.

A partire da qui si può forse comprendere come lo storico della cultura, che deve basarsi per la sua sintesi su singole forme stabilite e nettamente delineate, possa essere spinto a scartare i documenti filosofici di quest'epoca, che non sembrano soddisfare tali condizioni. Jacob Burckhardt, almeno, nel grandioso quadro d'insieme che ha tracciato della civiltà del Rinascimento, non ha concesso alcun posto alla *filosofia*, non l'ha considerata neppure come singolo momento della corrente intellettuale complessiva, e men che mai l'ha ritenuta, in senso hegeliano, il suo «vero e proprio punto focale» e lo «spirito sostanziale dell'epoca». Si potrebbe tentare di scavalcare questa contraddizione osservando che nel conflitto tra lo *storico* e il *filosofo* della storia si deve decidere necessariamente a favore del primo, e ogni costruzione speculativa deve fermarsi di fronte ai fatti riconoscendovi il proprio limite. Ma con un simile luogo comune metodico non si potrebbe comprendere la contrad-

³ «Diverti nuper ab Aristotele in Academiam, sed non transfuga [...] verum explorator. Videor tamen (dicam tibi Hermolae quod sentio) duo in Platone agnoscere, et Homerica illam eloquendi facultatem, supra prosam orationem sese attollentem, et sensuum, si quis eos altius introspectiat, cum Aristotele omnino communionem, ita ut si verba spectes, nihil pugnantius, si res nihil concordius: Johannes Picus Mirandolanus, *Epistolae*, in Id., *Opera omnia*, Basileae s. a. [1557], I, pp. 340-410: pp. 368-69. Sugli studi di scolastica di Pico cfr. *ibid.*, pp. 351-52.

⁴ Cfr. Marsilius Ficinus, *Epistolae* (libri 10 e 8), in *Opera omnia*, 2 voll., Basileae s. a., I, 2, pp. 609-964: pp. 866 e 871; cfr. in part. Id., *De christiana religione* (cap. 22), in Id., *Opera omnia* cit., I, 1, pp. 1-77: p. 25.

dizione che qui si dischiude, e tantomeno la si potrebbe eliminare. Se la si segue invece fino ai suoi motivi profondi, appare chiaro allora che Burckhardt, escludendo dalla propria ricerca la filosofia del Rinascimento, ha operato implicitamente un'ulteriore restrizione, necessariamente connessa con la prima. Proprio il carattere scolastico che questa filosofia sembra recare ancora in ogni aspetto, comporta infatti l'impossibilità di tracciare una linea di demarcazione chiara e netta tra il movimento di pensiero filosofico e quello religioso. La filosofia del Quattrocento è, e resta, proprio nei suoi più significativi e fecondi contributi, essenzialmente teologia. L'intero suo contenuto si concentra nei tre grandi problemi: Dio, libertà, immortalità. Attorno a tali questioni, che costituiscono peraltro il nucleo di tutte le speculazioni della cerchia del platonismo fiorentino, si muove anche il contrasto di opinioni nella scuola di Padova tra «Alessandristi» e «Averroisti». Nella grande sintesi che ha fornito sulla moralità e la religione del Rinascimento, Burckhardt ha rinunciato, evidentemente con piena consapevolezza, a tali testimonianze, che possono essergli sembrate una mera prosecuzione di una tradizione al fondo già spenta, un'opera teorica esteriore e secondaria, non più in viva relazione con le forze religiose realmente in moto all'epoca. Conformemente alla prospettiva che aveva adottato, egli doveva cercare di comprendere queste forze non nelle affermazioni teoriche, non nelle tesi filosofiche sulla religione, ma nell'immediato agire dell'uomo, nel suo atteggiamento pratico verso il mondo e la realtà spirituale e morale. Ma, ci si potrà chiedere, questa netta suddivisione tra «teoria» e «prassi» della dimensione religiosa corrisponde all'oggetto stesso o non è piuttosto opera del «filosofo» Burckhardt? Non è forse proprio dello «spirito del Rinascimento», così come Burckhardt lo ha delineato, il venir meno di questa separazione, e che entrambi i momenti, mantenuti in una contrapposizione reciproca nel quadro disegnato dallo storico della cultura, si riflettono ancora continuamente l'uno nell'altro intrecciandosi nella vita reale dell'epoca? Ogni ingenuità della fede non è forse qui dogmatica, così come anche il dogmatismo teorico, d'altro canto, è ancora completamente ingenuo quando accoglie in sé spontaneamente i più diversi elementi costitutivi della «fede» e della «superstizione»? Su questo punto si è concentrata così anche la critica sollevata all'opera fondamentale di Burckhardt, sulla base dei progressi fatti dalla ricerca empirica. La storia dell'arte, quella politica, e quella generale dello spirito sembrano qui indicare la stessa strada. I confini sia cronologici che contenutistici tra Rinasci-

mento e Medioevo iniziano a spostarsi sempre più rispetto alla concezione e all'esposizione di Burckhardt.⁵ Anche l'ipotesi avanzata da Henry Thode di retrodatare l'origine del Rinascimento artistico in Italia all'inizio del XIII secolo – Thode scorge in Francesco d'Assisi colui che risveglia un nuovo ideale di devozione ma allo stesso tempo anche il precursore del movimento artistico che raggiunge il suo apice nella pittura e nella poesia del XV secolo – così come è stata presentata, trova oggi difficilmente un seguace o un difensore in ambito scientifico, e possiamo qui tralasciarla.⁶ Tuttavia, sembra innegabile che l'opposizione tra l'«uomo medievale» e l'«uomo del Rinascimento» rischia di diventare sempre più inafferrabile e sfuggente quanto più si cerca di condurla *in concreto*, quanto più progrediscono le *singole ricerche biografiche* su artisti, pensatori, eruditi e politici del Rinascimento. «Se si cerca di considerare in modo puramente induttivo – questo il recente parere di uno studioso di quest'ambito – la vita e il pensiero delle personalità preminenti del Quattrocento, di Coluccio Salutati, Poggio Bracciolini, Leonardo Bruni, Lorenzo Valla, Lorenzo il Magnifico o Luigi Pulci, ne risulta costantemente che le caratteristiche codificate (i caratteri dell'«individualismo» e del «paganesimo», del «sensualismo» e dello «scetticismo») stranamente non si adattano affatto al personaggio studiato. Ma se si cerca di comprendere tali [...] caratteristiche nella loro stretta connessione con lo svolgimento della vita dell'uomo che si intende descrivere, e soprattutto a partire dalla vasta corrente dell'intera epoca, allora esse assumono un aspetto totalmente diverso. E se si accostano i risultati della ricerca induttiva, emerge allora gradualmente un nuovo quadro del Rinascimento, non meno composito di devozione e laicismo, bene e male, nostalgia del cielo e piaceri terreni, certo infinitamente più complicato».⁷ Anche la storia della filosofia deve far proprie queste affermazioni e il relativo ammonimento giacché, allo stesso modo in cui essa per un ver-

⁵ Per questo processo, che non potrà qui essere seguito nei suoi singoli passaggi, rimando in particolare ai fondamentali scritti di Konrad Burdach: *Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*, a cura di Konrad Burdach, Berlin 1912 sgg. Cfr. anche Id., *Deutsche Renaissance. Betrachtungen über unsere künftige Bildung*, Berlin 1918², e Id., *Reformation, Renaissance, Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst*, Berlin 1918 [trad. it. a cura di Delio Cantimori, *Riforma Rinascimento Umanesimo. Due dissertazioni sui fondamenti della cultura e dell'arte della parola moderne*, Firenze 1935].

⁶ Cfr. Henry Thode, *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*, Berlin 1885 [trad. it. a cura di Luciano Bellosi, *Francesco d'Assisi e le origini dell'arte del Rinascimento in Italia*, Roma 1993].

⁷ Ernst Walser, *Studien zur Weltanschauung der Renaissance*, Basel 1920, p. 9.

so non può rinunciare mai alla tensione verso l'universale e il sommo universale, così deve perseguire per l'altro l'idea per cui solo l'approfondimento del particolare concreto e la più sottile precisione del dettaglio storico possono realizzare e garantire l'autentica universalità. Ciò che si deve esigere è l'universalità di un punto di vista e di un orientamento sistematico, che non deve ridursi all'universalità dei concetti di genere meramente empirici, che di solito sono usati per la periodizzazione storica e per una comoda delimitazione delle singole epoche. E proprio a tale scopo sono dirette le considerazioni che seguono, che non intendono intervenire nel dibattito attualmente presente nella storiografia politica, nella storia della letteratura e dell'arte circa il contenuto e la legittimità dei «concetti storici di relazione» di Rinascimento e Medioevo.⁸ Esse intendono restare piuttosto all'interno della *storia filosofica dei problemi* e a partire da ciò cercano di fornire una risposta alla domanda se e in che misura, pur nella molteplicità degli approcci ai problemi e nella divergenza delle soluzioni, il movimento di pensiero del xv e xvi secolo costituisca una unità in sé conclusa. Se riusciremo a mostrare tale unità, e a riportare a determinati centri sistematici il groviglio di questioni che la filosofia del Rinascimento ci pone, allora troverà risposta la domanda circa il rapporto tra il lavoro teoretico del Rinascimento e le altre forze vitali che ne determinano la struttura spirituale. Ne risulterà come anche in questo caso il lavoro del pensiero non si oppone al movimento spirituale complessivo e alle sue forze trainanti come un elemento isolato e singolare, non si pone come una semplice astrazione, come un'ombra che segue tali forze, ma interviene invece in queste in modo produttivo al fine di determinarle: lungi dal costituire solo una parte che si aggiunge ad altre, esso rappresenta la totalità attraverso un'espressione concettuale-simbolica. Perciò, nelle pagine che seguono si cercherà di spiegare come la nuova vita universale, verso la quale il Rinascimento si apre la strada, esiga un nuovo universo del *pensiero*, e come in quest'ultimo essa si rifletta e si ritrovi intera.

⁸ Per la genesi di questo contrasto e per il suo stato attuale si rimanda, oltre che ai già citati scritti di Konrad Burdach, in particolare a Walter Goetz, *Renaissance und Antike*, in «Historische Zeitschrift», CXIII, 1914, pp. 237-59; Id., *Mittelalter und Renaissance*, in «Historische Zeitschrift», XCVIII, 1907, pp. 30-54, così come al ricco materiale presentato da Karl Borinski, *Die Weltwiedergeburtsidee in den neueren Zeiten*, I: *Der Streit um die Renaissance und die Entstehungsgeschichte der historischen Beziehungsbegriffe Renaissance und Mittelalter*, München 1919 («Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München. Philosophisch-philologische und historische Klasse»).

I.

Niccolò Cusano

I.

Ogni ricerca che sia tesa a comprendere la filosofia del Rinascimento come una unità *sistematica* deve prendere come punto di partenza la dottrina di Niccolò Cusano. Tra tutte le correnti e tendenze filosofiche del Quattrocento essa è infatti l'unica che soddisfi l'esigenza hegeliana di rappresentare il «vero e proprio punto focale» in cui si concentrano i più diversi raggi. Cusano è l'unico pensatore del suo tempo che coglie l'insieme dei problemi fondamentali dell'epoca a partire da *un unico* principio metodico, e li domina proprio in virtù di tale principio. Il suo pensiero abbraccia ancora, secondo l'ideale medievale della totalità, il cosmo spirituale e fisico nel suo complesso e non si arresta di fronte a nessuna partizione. Cusano è un teologo e un matematico speculativo, che si rivolge con altrettanto interesse ai problemi della statica e della teoria generale del movimento, così come alle questioni astronomiche e cosmografiche, a quelle di storia della Chiesa così come di storia politica, di storia del diritto e di storia universale dello spirito. Ma pur facendo parte di tutti questi ambiti in qualità di uomo di cultura e di ricercatore, arricchendo praticamente ognuno di essi con propri contributi, egli si trova quanto mai lontano da ogni pericolo di specializzazione e di frammentazione. Quello che di volta in volta Cusano coglie ed elabora non solo si inserisce in un quadro d'insieme intellettuale, riunendosi, insieme ad altre tendenze, per comporre un'unità ulteriore, ma costituisce fin dall'inizio lo svolgimento e la spiegazione di quell'unico pensiero fondamentale che egli ha esposto nel suo primo scritto filosofico, il *De docta ignorantia*. Dunque, l'opposizione tra *complicatio* ed *explicatio* – di cui Cusano si serve per chiarire il rapporto di Dio con il mondo e il rap-

porto tra quest'ultimo e la mente umana – si può applicare alla sua stessa teoria, che si dispiega progressivamente a partire da *un unico* germoglio di pensiero, accogliendo in sé in questo processo il contenuto e l'intera problematica del sapere dell'epoca.

Il principio su cui si fonda la filosofia di Cusano si presenta ai suoi stessi occhi come l'irruzione di una nuova verità fondamentale, che non è mediata da conclusioni sillogistiche, ma che lo assale come una visione improvvisa con tutta la violenza di una grande intuizione. Egli stesso ha descritto l'illuminazione che gli ha fatto balenare per la prima volta tale principio come un «dono divino» durante la traversata da Costantinopoli.¹ Se si cerca di esprimere in modo astratto il contenuto di simile intuizione, di determinare in modo sistematico e integrare nel corso storico ciò che per lo stesso Cusano si manifesta come un principio incomparabile e unico, si corre il rischio di non riconoscere l'originalità e la profondità del nuovo pensiero. In effetti, sembra che il concetto di *docta ignorantia* e la relativa teoria della «coincidenza degli opposti» non facciano altro che rinnovare idee che appartenevano al solido patrimonio della mistica medievale. Cusano si riferisce costantemente alle fonti di questa mistica, in particolare agli scritti di Eckhart e dello Pseudo-Dionigi. Risulta dunque difficile, se non impossibile, tracciare qui una linea di separazione certa. Se il nucleo vero e proprio dello scritto di Cusano consistesse nell'idea per cui Dio, l'essere assoluto, risiede al di sopra di ogni possibilità di determinazione positiva, non può essere designato se non con predicati negativi e non può essere compreso se non oltrepassando e trascendendo ogni misura, proporzione e comparazione finite, con ciò non sarebbe indicata nessuna nuova via e nessuno scopo essenzialmente nuovo. Giacché, se è pur vero che questa corrente della teologia «mistica» si contrappone alla scolastica in base al suo fondamento ultimo, tale contrapposizione costituisce tuttavia un tratto caratteristico

¹ Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia libri tres* (libro III, cap. 12), in *Opera. In quibus theologiae mysteria plurima, sine spiritu Dei inaccessa, iam aliquot seculis veleta et neglecta revelantur*, Basileae 1565, foll. 1-62: fol. 62 [cfr. Nicolai de Cusa *Opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, Leipzig 1932 sgg., Hamburg 1959 sgg., I, a cura di Ernst Hoffmann e Raymond Klibansky, Leipzig 1932, p. 263; trad. it. a cura di Graziella Federici Vescovini, *La docta ignorantia*, Roma 1998, p. 199]: «Accipe nunc Pater metuende, quae jamdudum attingere variis doctrinarum viis, concupiui, sed prius non potui, quousque in mari ex Graecia rediens (credo superno dono, a patre luminum, a quo omne datum optimum) ad hoc ductus sum, ut *incompraehensibilia incompraehensibiliter* amplecter, in docta ignorantia, per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium».

nel quadro intellettuale complessivo della scolastica stessa. Da tempo gli esponenti principali di questa filosofia avevano fatto propria la dottrina dello Pseudo-Areopagita: non solo Giovanni Eriugena si riferisce ai suoi scritti, ma anche Alberto Magno e Tommaso d'Aquino ne trattano nei loro commentari, conferendo ad essa un posto stabile nell'ambito del sistema del pensiero e della vita medievali. Su questa base tale sistema non poteva dunque essere scosso, e l'antica idea doveva almeno ricevere una nuova impronta e per così dire un nuovo accento per spingersi al di là dei suoi confini.

In cosa sia consistita questa impronta si può indicare soltanto dopo che si sia richiamata la struttura letteraria e spirituale complessiva dell'opera dell'Areopagita. Già il titolo dei suoi scritti allude a tale struttura, indicando la posizione che essi stessi assumono nel quadro della concezione medievale di Dio e del mondo. Per la prima volta il problema della *gerarchia* si presenta in tutto il suo rigore e in tutta la sua estensione metafisica, nei suoi presupposti e nelle sue molteplici variazioni. Oltre allo scritto sui nomi divini (περὶ θεῶν ὀνομάτων) sono soprattutto i contributi sulla gerarchia del cielo e della Chiesa (περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας) che hanno influito sul periodo successivo. La loro importanza si coglie nel fatto che essi hanno collegato per la prima volta e hanno fatto crescere assieme le due forze e i due motivi spirituali fondamentali su cui si basano la fede e la scienza medievali: qui si realizza una vera e propria concrescenza della dottrina cristiana della salvezza sulla speculazione ellenistica che, soprattutto nella forma del neoplatonismo, aveva offerto al cristianesimo anzitutto il concetto e l'immagine generale del *cosmo gerarchico*. Il cosmo si divide in un mondo inferiore e in uno superiore, in uno sensibile e uno intelligibile: essi si trovano non solo in opposizione reciproca, ma la loro natura risiede proprio in questa reciproca negazione, in questa antitesi polare. Su questo abisso di negazione si instaura però un reciproco vincolo spirituale. Una via continua di *mediazione* conduce da un polo all'altro, dal supremo essere e dall'Uno supremo, dal regno della forma assoluta fino alla materia, in quanto assoluta assenza di forma. Lungo questa via l'infinito trascorre nel finito, ed esso ritorna per la medesima strada all'infinito. L'intero processo della redenzione è racchiuso nel principio secondo cui Dio si fa uomo, così come l'uomo diviene Dio, anche se permane sempre uno «stato intermedio» da superare, un intervallo che separa, e che non può essere scavalcato ma solo percorso passo dopo passo in una sequenza rigidamente regolata. Que-

sta scala, che conduce dal celeste al terreno e viceversa, è rappresentata in modo sistematico negli scritti di Dionigi. Tra Dio e gli uomini subentra il mondo delle pure intelligenze e delle pure forze celesti, che si divide in tre cerchi, ognuno dei quali si articola a sua volta al suo interno in modo triplice. Del primo fanno parte Serafini, Cherubini, Troni; del secondo Dominazioni, Virtù, Potestà; del terzo Principati, Angeli e Arcangeli. In tal modo tutto l'essere procede da Dio attraverso determinati gradi di irradiazione per riunirsi e concentrarsi infine di nuovo in lui. Allo stesso modo in cui tutti i raggi del cerchio si irradiano dal centro, così Dio è punto di partenza e fine di tutte le cose; e allo stesso modo in cui i raggi si stringono tanto più gli uni agli altri quanto più sono vicini al centro, così la riunione delle essenze prevale sulla loro separazione quanto più esse si trovano vicine al centro comune, fonte originaria dell'essere e della vita. Con ciò è data anche la giustificazione, la vera e propria teodicea dell'ordinamento ecclesiastico che, nella sua essenza, non è altro che la riproduzione perfetta dell'ordinamento cosmico-spirituale. La gerarchia ecclesiastica rispecchia quella celeste e in tale rispecchiamento essa diviene consapevole della propria inderogabile necessità. La cosmologia e la fede medievali, la concezione dell'ordinamento del mondo e quella dell'ordinamento salvifico morale-religioso confluiscono dunque in un'unica intuizione fondamentale, in un'immagine di assoluta pregnanza e di suprema consequenzialità interna.

Niccolò Cusano non ha mai contestato questo quadro. Sembra piuttosto presupporlo in tutta la sua speculazione, in particolare nel primo periodo della sua attività. Ma già nelle prime affermazioni del *De docta ignorantia* si insinua un'idea che rimanda ad un *orientamento* spirituale *complessivo* totalmente nuovo. Anche qui si parte dall'antitesi tra l'essere che compete all'assoluto e l'essere di ciò che è empiricamente condizionato, tra infinito e finito, ma si tratta di un'antitesi che ora non viene più posta dogmaticamente, giacché deve esser compresa nel suo fondamento ultimo e a partire dalle condizioni della conoscenza umana. Proprio questa posizione riguardo al *problema della conoscenza* caratterizza Cusano come il primo pensatore moderno.² Il suo primo passo consiste nel non

² Ho discusso questo punto in modo più dettagliato nel mio lavoro sul problema della conoscenza: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, I, Berlin 1922³, pp. 21 sgg. [ECW II, pp. 17 sgg.; trad. it. di Angelo Pasquinelli, *Storia della filosofia moderna*, I, Torino 1952, pp. 39 sgg.], e rimando a questo studio anche per ciò che segue. Anche le più recenti e penetranti ricerche sulla filosofia di Cusano hanno conferma-

interrogarsi su Dio, né sulla possibilità di una scienza di Dio. Riguardo a tale questione fondamentale poi, Cusano non si accontenta di nessuna delle risposte fornite fino a quel momento dalla filosofia e dalla teologia speculativa, poiché tutte si rivelano inconsistenti non appena si prende coscienza del semplice concetto del sapere e dei presupposti in esso contenuti. Ogni sapere implica una comparazione che a sua volta, osservata più da vicino, non è altro che un misurare. Ma se si devono misurare degli oggetti qualsiasi, l'uno tramite l'altro, allora il primo presupposto indispensabile è l'*omogeneità*. Gli oggetti da misurare devono essere cioè ricondotti a un'unica unità di misura, devono poter essere pensati come appartenenti allo stesso ordine di grandezza. Tuttavia, proprio questa condizione non può essere soddisfatta nel momento in cui si pone come scopo e oggetto della conoscenza non più un elemento finito, condizionato e singolo, bensì un oggetto assoluto che, in base alla sua natura e alla sua definizione, si pone al di là di ogni possibilità di comparazione e misurazione, dunque al di là di ogni possibilità di conoscenza. Se ogni conoscenza e misurazione empirica è definita come la riduzione di una grandezza a un'altra e di un elemento a un altro attraverso una determinata serie di operazioni e una *sequenza finita di passaggi teorici*, allora di fronte all'infinito ogni riduzione di tal genere viene meno. «Finiti et infiniti nulla proportio»: ³ la distanza tra finito e infinito resta la stessa per quanti passaggi intermedi si possano inserire. Non esiste alcun metodo razionale del pensiero, alcun procedimento «discorsivo» che, aggiungendo e passando da un elemento all'altro, sia in grado di colmare l'abisso tra i due estremi e di congiungerli. ⁴

to questa unione di teologia e teoria della conoscenza nel suo pensiero. «La clef de voûte du système philosophique de Nicolas de Cues – così sostiene Edmond Vansteenberghe (*Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action - la pensée*, Paris 1920, p. 279) – et en cela il est bien moderne, est sa théorie de la connaissance».

³ [Nicolaus Cusanus, *De pace fidei* (cap. 1), in *Opera* cit., foll. 862-79: fol. 863 [cfr. Id., *Opera omnia* cit., VII, a cura di Raymond Klibansky e Ildebrand Bascour, Hamburg 1950, pp. 5-6; trad. it. a cura di Pio Gaia in Niccolò Cusano, *Opere religiose*, Torino 1971, pp. 622-23; cfr. *infra*, p. 34, n. 26; cfr. anche Id., *De docta ignorantia* cit. (libro I, cap. 3), fol. 2: cfr. Id., *Opera omnia*, I cit., pp. 9-10; trad. it., pp. 64-65].

⁴ Cfr. Id., *De docta ignorantia* cit. (libro I, cap. 1), fol. 1 [cfr. Id., *Opera omnia* I cit., pp. 2-3; trad. it., p. 61]: «Omnes [...] investigantes, in comparatione praesuppositi certi, proportionabiliter incertum iudicant. Comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens, ut dum haec quae inquiruntur, propinqua proportionali reductione, praesupposito possint comparari, facile est apprehensionis iudicium, dum multis mediis opus habemus, difficultas et labor exoritur. Ut haec in Mathematicis nota sunt, ubi ad prima notissima principia, priores propositiones facile reducuntur, et posteriores, quoniam non nisi per medium priorum, difficilior. Omnis igitur inquisitio, in comparativa proportionem facili vel difficili existit propter quid infinitum, ut infinitum (cum omnem proportionem aufugiat) ignotum est».

In queste brevi e semplici affermazioni iniziali del *De docta ignorantia* si è già compiuta una svolta decisiva: con un unico taglio netto si è sciolto il vincolo che fino a questo momento aveva legato insieme teologia e logica scolastica, e quest'ultima, nella forma che aveva assunto finora, ha cessato di essere un *organon* della teologia speculativa. Certo, lo sviluppo della scolastica stessa aveva preparato il terreno per Cusano: già il terminismo di Guglielmo di Ockham e la corrente «moderna» della scolastica a lui legata avevano allentato il vincolo che legava per un verso logica e grammatica, per l'altro teologia e metafisica, nei modi in cui sussisteva nei sistemi classici del realismo.⁵ Tuttavia avviene ora una separazione molto più radicale: la logica aristotelica, che si basa sul principio del terzo escluso, si dimostra proprio per questo, secondo Cusano, una logica del finito, destinata a fallire sempre e necessariamente quando si tratta di concepire l'infinito.⁶ Tutti i suoi concetti sono compa-

⁵ Questo aver allentato i legami, esigenza sistematica, entro certi limiti attuata dalla teoria fondamentale di Ockham, non ha condotto, tuttavia, a *staccare* nettamente i due momenti; piuttosto, anche tra i «moderni», nell'insegnamento dominante delle università, quei confini che Ockham aveva cercato di tracciare scompaiono di nuovo immediatamente. Questo è ciò che ha constatato recentemente Gerhard Ritter nelle sue fondamentali ricerche sul contrasto tra «via antiqua» e «via moderna» nel XIV e XV secolo (Gerhard Ritter, *Studien zur Spätscholastik*, I: *Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland*, Heidelberg 1921 [«Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse», XII, 4]; II: *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts*, Heidelberg 1922 [«Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse», XIII], pp. 1-146). «Abbiamo seguito passo per passo» – così Ritter riassume il risultato delle sue ricerche, in *Studien zur Spätscholastik*, II cit., pp. 86-87 – «il modo in cui i radicali [...] enunciati critico-gnoseologici di Ockham hanno assunto una forma sempre più innocua sulla bocca dei suoi seguaci. [...] Certo, un pensatore come Johannes Gerson si colloca a ridosso della concezione che ha costituito il motivo più solido del lavoro teorico originale di Ockham: si tratta della concezione per cui la conoscenza religiosa ha le proprie radici in un ambito dello spirito totalmente distinto dall'intelletto naturale, e secondo cui per questo motivo la speculazione teologico-metafisica può recarle più danno che giovamento. Se questa idea fosse stata sostenuta energicamente, avrebbe di fatto potuto provocare la morte della scolastica. Ma a questo non si giunse per molto tempo ancora. Lo stesso Gerson è riuscito a liberarsi solo a metà da quell'intimo intreccio di considerazioni religioso-dogmatiche e logico-metafisiche che costituivano il nucleo di ogni pensiero scolastico [...] Egli non ha posto in dubbio la reale [...] importanza della formazione logica del concetto per astrazione. E inoltre l'indagine sugli scritti filosofici e teologici di Marsilius von Inghen ci ha rivelato un sistema del sapere completamente coerente che, pur su una base nominalistica, mantiene tutte le posizioni essenziali della metafisica e della teologia della tarda scolastica». Se si tiene presente questo risultato delle ricerche di Ritter, allora si mostra chiaramente anche da questo lato quanto Cusano, già nel suo primo scritto, abbia superato tutto ciò che gli avevano potuto offrire i suoi maestri occamisti di Heidelberg.

⁶ Cfr. in part. l'osservazione di Cusano contro il suo avversario scolastico Johann Wenck di Heidelberg: «cum nunc Aristotelica secta praevaleat, quae haeresim putat esse oppositorem coincidentiam, in cuius admissione, est initium ascensus in mysticam Theologiam: in ea secta enutritis, haec via ut paenitus insipida, quasi propositi contraria, ab eis procul pellitur, ut sit

rativi, e si basano sulla riunione di ciò che è identico e simile, e sulla separazione di ciò che è diverso e dissimile. Sulla via della comparazione e distinzione, della separazione e delimitazione, tutto l'essere empirico si scompone per noi in determinati generi e specie che stanno l'uno rispetto all'altro in una relazione fissa di sovrapposizione e subordinazione. Tutta l'arte del pensiero logico tende a rendere chiara e visibile questa compenetrazione delle sfere concettuali. Per determinare un concetto tramite un altro, dobbiamo percorrere l'intera successione degli elementi intermedi tra i due concetti, e laddove simili intermedi non si offrono immediatamente al pensiero naturale, dobbiamo scoprirli in forza del metodo sillogistico, per riunire in tal modo astratto e concreto, universale e particolare in un ordinamento del pensiero saldamente determinato. Un simile ordinamento è adeguato a quello dell'essere e rappresenta la sua gerarchia nell'articolazione dei concetti. Tuttavia – così suona l'obiezione di Cusano – per quanto si possano comprendere in questo modo somiglianze e differenze, concordanze e opposizioni del *finito*, è impossibile catturare in questa rete dei concetti logici di genere l'assoluto e l'incondizionato, che in quanto tale si pone al di là di ogni comparazione. Il contenuto del pensiero scolastico contraddice la sua forma ed entrambi si escludono a vicenda. Se esistesse la possibilità di *pensare* l'assoluto e l'infinito, allora non si potrebbe né si dovrebbe avanzare in ogni caso appoggiandosi alle stampelle della «logica» tradizionale, che può guidarci sempre solo da un elemento finito e delimitato all'altro, ma non può condurci oltre l'ambito del finito e del condizionato in generale.

In tal modo è ora respinta ogni specie di teologia «razionale», e al suo posto fa il suo ingresso la «teologia mistica». E tuttavia, così come Cusano aveva superato il concetto tradizionale della logica, adesso egli procede anche oltre il concetto tradizionale della mistica, giacché con la stessa determinazione con cui aveva sostenuto che non si può comprendere l'infinito mediante astrazioni logiche e concetti di genere, egli rifiuta ora anche la possibilità di coglierlo tramite il solo sentimento. Nella teologia mistica del xv secolo si oppongono frontalmente due correnti principali, di cui l'una si richiama all'intelletto, l'altra alla volontà quale forza fondamentale dell'anima e organo della sua unione con Dio. In questo contrasto

miraculo simile, sicuti sectae mutatio, reiecto Aristotele, eos altius transilire»: Nicolaus Cusanus, *Apologia doctae ignorantiae*, in Id., *Opera cit.*, foll. 63-75: foll. 64-65 [cfr. Id., *Opera omnia cit.*, II, a cura di Raymond Klibansky [1932], Hamburg 2007², p. 7; trad. it. a cura di Graziella Federici Vescovini in Nicola Cusano, *Opere filosofiche*, Torino 1972, p. 406].

Cusano si schiera risolutamente con la prima corrente: l'autentico amore per Dio è *amor Dei intellectualis*, che racchiude in sé la conoscenza quale suo momento e condizione necessari. Nessuno infatti è in grado di amare ciò che non ha conosciuto in precedenza in un qualche modo. L'amore puro e semplice, come mero affetto senza alcuna commistione con la conoscenza, sarebbe una contraddizione in sé, perciò tutto ciò che è amato viene posto sotto l'idea del bene e compreso *sub ratione boni*. Questa scienza del bene deve sospingere e mettere ali alla volontà, sebbene l'essenza, il carattere proprio del bene in sé, resti inaccessibile alla conoscenza in quanto tale. Anche in questo caso sapere e non sapere coincidono e il principio della *docta ignorantia* si dimostra di nuovo come una «ignoranza consapevole». ⁷ Si colloca qui al contempo il momento che divide questo principio da ogni genere di «sceptsi»: se è vero che la *docta ignorantia* accentua negativamente il fatto che l'assoluto si opponga ad ogni forma di conoscenza razionale e logico-concettuale, è pur vero che in essa si trova racchiusa al contempo un'esigenza positiva. L'essere divino incondizionato, inaccessibile alla conoscenza discorsiva tramite il solo concetto, esige un nuovo modo e una nuova forma di conoscenza. L'organo che permette realmente di comprenderlo è la visione intellettuale, la *visio intellectualis*, in cui sono superate tutte le opposizioni delle specie e dei generi logici: in essa ci vediamo trasportati, oltre ogni distinzione empirica dell'essere e al di là di ogni sua separazione meramente concettuale, fino alla sua origine semplice, al punto che si trova prima di tutte le separazioni e di tutte le opposizioni. In questo tipo di visione, e in esso soltanto, si consegue l'autentica *filiatio Dei*, che la teologia scolastica credeva invano di poter raggiungere, e in certo senso di poter necessitare grazie al concetto discorsivo. ⁸ Perfino in

⁷ Cfr. a questo proposito la lettera di Cusano a Gaspard Aindorffer del 22 settembre 1452: «in sermone [meo] primo de Spiritu sancto [...] reperietis, quomodo scilicet in dilectione coincidit cognitio. Impossibile est enim affectum moveri nisi per dilectionem, et quicquid diligitur non potest nisi sub ratione boni diligi [...] Omne enim quod sub ratione boni diligitur seu eligitur, non diligitur sine omni cognitione boni, quoniam sub ratione boni diligitur. Inest igitur in omni tali dilectione, qua quis vehitur in Deum, cognitio, licet quid sit id quod diligit ignoret. Est igitur coincidentia scientiae et ignorantiae, seu docta ignorantia». Il punto di vista opposto, di una mistica che è puramente dell'affetto e della volontà, è rappresentato, contro Cusano, in modo altamente caratteristico dal suo avversario Vincenzo di Aggsbach. Maggiori dettagli su questa disputa si trovano in Edmond Vansteenbergh, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au xv^e siècle*, Münster 1915, in cui sono raccolti anche i singoli documenti della disputa (la lettera di Cusano si trova in quest'opera alle pp. 111-13; il passo citato è alle pp. 111-12).

⁸ Cfr. in part. Nicolaus Cusanus, *De filiatione Dei*, in Id., *Opera* cit., foll. 119-27: fol. 119 [cfr. Id., *Opera omnia* cit., IV, a cura di Paul Wilpert, Hamburg 1959, p. 52; trad. it. in

questa idea della *filiatio* Cusano si collega ai motivi fondamentali della mistica medievale, ma di nuovo è caratteristico che egli conferisca loro quella rotazione che corrisponde alla sua nuova concezione complessiva del rapporto che l'assoluto intrattiene col finito. Mentre in Dionigi Areopagita la «divinizzazione», la *θέωσις* si compie, secondo il principio gerarchico, nella *successione* ben determinata *dei gradi* del movimento, dell'illuminazione e dell'unione finale, per Cusano si tratta invece di un atto unitario, nel quale l'uomo si pone in una immediata relazione con Dio. D'altronde però l'uomo non conquista questo rapporto grazie ad una pura e semplice estasi e ad un rapimento; la *visio intellectualis* presuppone al contrario un movimento autonomo della mente, una forza originaria che risiede in essa e che si dispiega in un continuo lavoro del pensiero. Perciò, per designare significato e scopo della *visio intellectualis*, Cusano non si riferisce tanto alla forma mistica della contemplazione passiva, quanto piuttosto alla *matematica*, che diventa per lui il simbolo vero e proprio, l'unico simbolo autentico e «preciso» del pensiero speculativo e della sintesi speculativa dei contrari. *Nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostram mathematicam*: dove il linguaggio della matematica fallisce, per la mente umana non si dà più assolutamente nulla di comprensibile e nulla di conoscibile.⁹ Se dunque la dottrina cusania di Dio si separa dalla logica scolastica, da quella dei concetti di genere, che soggiace ai principi di non contraddizione e del terzo escluso, in cambio essa esige un nuovo tipo di logica matematica, che non esclude la coincidenza degli opposti, ma che ha bisogno proprio di tale coincidenza dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo in quanto principio stabile per far progredire la conoscenza.

In tal modo viene di fatto intrapresa una nuova strada della teologia, che è determinata a oltrepassare i confini del *modo di pensare* medievale, e con ciò quelli dell'immagine medievale del mondo.

Cusano, *Opere filosofiche* cit., p. 334: «Ego autem [...] non aliud filiationem Dei quam Deificationem quae et *θέωσις* Graece dicitur, aestimandum iudico. Theosin vero tu ipse nosti ultimitatem perfectionis existere, quae et notitia Dei et verbi, seu visio intuitiva vocitur».

⁹ Cfr. Nicolaus Cusanus, *De possest*, in Id., *Opera* cit., foll. 249-66: fol. 259 [cfr. Id., *Opera omnia* cit., XI, 2, a cura di Renata Steiger, Hamburg 1973, pp. 43-44; trad. it. in Cusano, *Opere filosofiche* cit., p. 770]: «omnium operum Dei nulla est praecisa cognitio, nisi apud eum, qui ipsa operatur et si quam de ipsis habemus notitiam, illam ex aenigmate et speculo cognitionis mathematicae elicimus [...] Si igitur recte consideraverimus, nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostram mathematicam, et illa est aenigma ad venationem operum Dei». Cfr. in part. Id., *De mathematica perfectione*, in *Opera* cit., foll. 1120-54 [cfr. Id., *Werke* (Neuausgabe des Strassburger Drucks von 1488), a cura di Paul Wilpert, Berlin 1967, II, pp. 698 sgg.].

Questo risulta nel modo più evidente se si cerca non solo di comprendere sistematicamente la specificità del metodo di Cusano, ma anche di determinare il suo ruolo nel contesto della storia universale del pensiero, della storia della filosofia e della storia generale dello spirito. Al pari di tutto il Quattrocento, Cusano si trova a un punto di svolta tra le epoche, in una fase in cui la storia spirituale è posta di fronte ad una grande alternativa, è obbligata a decidere tra Platone e Aristotele. Certo, sembrava che già il primo Umanesimo avesse anticipato tale decisione: Petrarca nel *Trionfo della fama* rappresenta Platone come il primo tra i filosofi, seguito solo a una certa distanza da Aristotele.¹⁰ Ma ciò che aveva guidato Petrarca non erano state ragioni di principio, bensì motivi artistico-letterari: la «divina eloquenza» di Platone, la cui conoscenza è mediata dalle testimonianze di Cicerone e Agostino, gli aveva fornito la garanzia sicura della preminenza della filosofia platonica.¹¹ Per contro, Cusano è stato forse il primo pensatore occidentale a cui è stato dato di giungere a un'interpretazione personale delle fonti principali e fondamentali della dottrina platonica. Già il corso esteriore della sua vita gli aveva indicato questa via: egli era stato infatti il capo di quella legazione che si era recata in Grecia dal concilio di Basilea, e che era tornata in Italia portando con sé i principali pensatori e teologi greci del tempo. Si può valutare facilmente quanto Cusano, che padroneggiava il greco fin dai suoi primi studi patavini, debba avere acquistato nel rapporto con questi uomini, con Giorgio Gemisto Pletone, Bessarione ed altri, riguardo alla conoscenza e all'immediata e viva intuizione delle fonti platoniche. Da quel momento in poi i suoi scritti testimoniano un costante contatto e un continuo scambio di pensiero con esse. Come prova il *De mente*, terzo libro dell'*Idiota*, Cusano è stato influenzato in modo decisivo dai libri centrali, metodologicamente cruciali, della *Repubblica* platonica.¹² Se pensiamo inoltre che questa influenza ha agito

¹⁰ Francesco Petrarca, *Trionfo della fama*, cap. 3, vv. 4-7 [cfr. Id., *Rime, Trionfi e poesie latine*, a cura di Ferdinando Neri, Guido Martellotti, Enrico Bianchi e Natalino Sapegno, Milano-Napoli 1951, p. 543]: «Volsimi da man manca, e vidi Plato, / Che 'n quella schiera andò più presso al segno / Al quale aggiunge, cui dal cielo è dato; / Aristotele poi, pien d'alto ingegno».

¹¹ Maggiori dettagli sul rapporto di Petrarca con Platone si trovano in Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums*, I cit., pp. 82 sgg. [trad. it., I, pp. 84 sgg.].

¹² Nella biblioteca di Cusano, che ci è conservata, oltre alla *Repubblica* si trovano il *Fedone*, l'*Apologia*, il *Critone*, il *Menone* e il *Fedro*. Inoltre sembra che Cusano sia debitore in particolare misura al *Parmenide*, che gli era noto dal commentario di Proclo. Maggiori dettagli in Vansteenbergh, *Autour de la docte ignorance* cit., pp. 429 sgg.

su uno spirito che fin dall'inizio si era immerso nella speculazione neoplatonica e si era avvicinato agli scritti dello Pseudo-Dionigi, ai libri ermetici e a Proclo, allora ben si comprende il problema che doveva emergere e che da questo momento non avrebbe mai cessato di esigere una soluzione, giacché quell'opaca commistione tra motivi teorici platonici e neoplatonici, quale si trovava ovunque sparsa nel sapere e nel pensiero medievali non poteva più soddisfare. In un pensatore che aveva attraversato non solo la scuola della filosofia e della matematica, ma anche quella della critica filologica umanistica, e che nel proprio lavoro aveva trovato e consolidato i primi importanti risultati di questa critica, non poteva darsi un *accostamento* puro e semplice di motivi platonici e neoplatonici, ma tutto doveva tendere ad un *conflitto* tra queste due correnti. Cusano non ha reso in forma letteraria esplicita tale conflitto, allo stesso modo in cui non ha preso parte personalmente neppure alla celebre controversia letteraria aperta dallo scritto di Pletone περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται.¹³ In luogo della critica filologica, Cusano aveva invece messo in atto la più profonda e feconda critica sistematica, sicché la sua speculazione era diventata un campo di battaglia in cui si affrontavano, si riconoscevano e si misuravano tra loro elementi teorici che nella filosofia medievale trapassavano l'uno nell'altro senza distinzioni. È da questa lotta – e non dalle dispute letterarie di Pletone e Bessarione, di Teodoro Gaza e Giorgio di Trebisonda – che deriva una nuova chiarificazione metodologica del *senso* originario del platonismo, e al contempo risulta una nuova linea di demarcazione spirituale tra Platone e Aristotele da un lato, e tra Platone e il neoplatonismo dall'altro.

L'immagine del mondo di Platone si caratterizza per la scissione netta tra mondo sensibile e intelligibile, tra il mondo delle apparenze e quello delle idee. Questi due mondi, del «visibile» e dell'«invisibile», dell'ὄρατον e del νοητόν, non si trovano sullo stesso piano l'uno rispetto all'altro, e di conseguenza non permettono alcuna comparazione diretta. Ognuno è piuttosto l'esatto opposto, l'ἑτερον dell'altro: tutti i predicati che attribuiamo all'uno dobbiamo per ciò stesso negarli all'altro, e tutti i caratteri dell'«idea» sono in tal modo derivati per via antitetica da quelli del fenomeno, che è caratterizzato dal fluire incessante, mentre l'idea ha la proprietà della stabilità durevole. Se il fenomeno, in ragione della sua natura, non è mai *uno* ma si compone, per lo sguardo che cerca di fissarlo, in

¹³ [Così nell'originale].

una molteplicità che muta continuamente, l'idea permane invece in una pura identità con se stessa. Essa è contrassegnata e determinata interamente dall'esigenza di un significato costante, di contro al mondo dei fenomeni sensibili, che si sottrae ad una tale determinazione, e perfino alla sua mera possibilità. Difatti, nulla nel fenomeno è vero essere e vera unità, una cosa o una natura qualunque. Tale è il fondamento della distinzione tra scienza e opinione, ἐπιστήμη e δόξα: la prima tende a ciò che è sempre e a ciò che si comporta sempre allo stesso modo; la seconda si volge al flusso puro e semplice delle percezioni, delle rappresentazioni e delle immagini che sono in noi. Ogni ramo della filosofia, teoretico e pratico, dialettica ed etica, consiste nella *scienza* di questa opposizione. Sopprimerla o voler giungere in qualche modo ad una conciliazione vorrebbe dire annullare la filosofia stessa. Chi rinnega questo dualismo annulla il presupposto della conoscenza, distrugge il senso e il significato del giudizio e dunque ogni forza del «dialogo» scientifico (διαφθερεῖ πάσαν τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν). Apparenza e idea, mondo dei fenomeni e mondo dei noumenī, possono essere *riferiti* l'uno all'altro nel pensiero, l'uno può e deve essere misurato sull'altro, ma in nessun caso ha luogo tra di loro alcuna «commistione». La natura e l'essenza dell'uno non trapassa mai in quella dell'altro, come accadrebbe se esistesse una qualche linea di confine comune nell'ambito della quale i due ordini di realtà sfumassero uno nell'altro. La separazione, il χωρισμός tra i due mondi è invalicabile; ὄντως ὄν e gli ὄντα, i λόγοι, e i πράγματα non si riuniscono in uno, allo stesso modo in cui il puro «senso» dell'idea non può darsi come singolo «esistente», né ciò che semplicemente esiste possiede di per sé un significato ideale, un contenuto di senso o di valore durevole.¹⁴

La critica che Aristotele solleva alla dottrina platonica delle idee prende le mosse dal suo radicale disaccordo su questa separazione tra ambito dell'«esistente» e «senso» ideale. La realtà è *una*: come sarebbe possibile comprenderla in due diverse modalità della conoscenza che sono una l'esatto contrario dell'altra? Per quanto si possa tendere l'opposizione tra «materia» e «forma», tra «divenire» ed «essere», tra «sensibile» e «sovrasensibile», essa si può comprendere proprio come opposizione, solo qualora sussista una mediazione

¹⁴ Maggiori dettagli nella mia esposizione della filosofia greca [*Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon*] nel *Lehrbuch der Philosophie*, a cura di Max Dessoir, Berlin s. a. [1925], I, pp. 7-139 e 253-56, in part. pp. 89 sgg. [trad. it. a cura di Gian Antonio De Toni, *Da Talete a Platone*, Roma-Bari 1992, pp. 101 sgg.].

che consenta di passare da un polo all'altro. Così per Aristotele il concetto di sviluppo diviene categoria fondamentale e principio generale di spiegazione del mondo. Ciò che chiamiamo realtà non è altro che l'unità di una connessione di cause ed effetti che è sempre la stessa, e nell'ambito della quale ogni differenza è racchiusa come una determinata fase e un grado del processo di sviluppo. Tutte le volte che si danno due specie e due modi di essere anche del tutto «eterogenei», non dobbiamo far altro che volgere lo sguardo a questo processo dinamico e unitario per trovarli in esso congiunti e conciliati. In tal modo il confine tra «apparenza» e «idea» in senso platonico viene meno, poiché il «sensibile» e l'«intelligibile», l'«inferiore» e il «superiore», il «divino» e il «terreno» si trovano l'uno rispetto all'altro in un'unica e costante connessione causale. Il mondo è una sfera in sé conchiusa, nella quale si danno soltanto differenze di gradazione. Dal divino motore immobile del cosmo, la forza tracima nel cerchio celeste più esterno per poi distribuirsi sull'intero essere in una sequenza continua e regolata, e per trasmettersi al mondo inferiore sublunare tramite il medium delle sfere celesti, racchiuse le une nelle altre. Per quanto grande possa essere la distanza tra inizio e fine, non si dà mai alcuna cesura lungo il percorso dall'uno all'altra, mai un assoluto «cominciare» o un «cessare», poiché è uno spazio finito e continuo, misurabile in stadi ben determinati e dimostrabili, quello che separa i due punti uno dall'altro per poi connetterli di nuovo allo stesso modo.

Plotino e il neoplatonismo cercano di unificare i motivi fondamentali del pensiero platonico e aristotelico anche se, dal punto di vista sistematico, giungono soltanto ad una mescolanza eclettica. Il sistema neoplatonico è dominato dal principio platonico della «trascendenza», dell'assoluta opposizione tra l'intelligibile e il sensibile, che è descritta interamente in termini platonici, e perfino accentuata nell'espressione. Ma poiché al contempo assume e adotta il concetto aristotelico di sviluppo, il risultato è che si scioglie la tensione dialettica, che era insopprimibile per il sistema platonico. La categoria platonica della trascendenza e quella aristotelica dello sviluppo generano insieme il concetto bastardo di «emanazione». L'assoluto resta puro in se stesso, oltre il finito, oltre l'uno e l'essere, e nondimeno esce da sé, in forza della sua sovrabbondanza, producendo così la molteplicità dei mondi, giù fino alla materia priva di forma, limite estremo del non essere. L'esame degli scritti dello Pseudo-Dionigi ci ha mostrato come il Medioevo cristiano abbia accolto questo presupposto, trasformandolo secondo il proprio sen-

so. Ciò che ne ha tratto è la categoria fondamentale della mediazione graduale, che da un lato lascia sussistere la trascendenza divina, per poi dall'altro dominarla sia sul piano teorico che pratico, attraverso una gerarchia dei concetti e delle forze spirituali. Nel miracolo dell'ordinamento ecclesiastico della salvezza e della vita, la trascendenza era adesso riconosciuta e al contempo vinta, cosicché per gli uomini l'invisibile era divenuto visibile e l'inconcepibile comprensibile.

Tutto il pensiero e l'opera di Niccolò Cusano affondano ancora fermamente le radici in questa concezione complessiva, propria dello spirito e della vita del Medioevo. Il vincolo che l'elaborazione teorica aveva stabilito attraverso i secoli tra il contenuto di fede del cristianesimo e il contenuto teoretico dei sistemi aristotelico e neoplatonico era troppo stretto per poter essere sciolto d'un colpo da parte di un pensatore che si trovava così saldamente all'interno di questo contenuto di fede. A ciò si aggiunge per Cusano ancora un altro elemento, che non soltanto spiega il suo legame con i grandi sistemi scolastici del passato, ma lo fa apparire quasi inevitabile. Tali sistemi avevano dato al pensiero filosofico non solo il suo contenuto, ma anche la sua forma: avevano creato il solo e unico *linguaggio* in cui potesse esprimersi questo pensiero. Naturalmente, l'Umanesimo aveva cercato di attaccare su questo punto la scolastica, poiché credeva di riuscire a vincere il suo spirito rinfacciandole gli errori e le ineleganze del suo «barbarico» latino. Ma Cusano non ha seguito l'Umanesimo su questa via, per quanto ne condividesse le tendenze fondamentali. Sotto questo aspetto Cusano, proprio in quanto tedesco, avvertì fin dall'inizio la sua distanza dai grandi artisti dello stile, dai maestri della retorica umanistica. Come scrisse esplicitamente, per lui non era in questione disputare con un Enea Silvio Piccolomini, con un Lorenzo Valla, con tutti quegli uomini che erano «latini per natura». E non si vergognava di questa mancanza: per lui, infatti, perfino nell'espressione più modesta e umile (*humiliori eloquio*) poteva manifestarsi il più puro e genuino significato.¹⁵ In realtà proprio questo attenersi allo «sti-

¹⁵ Nicolaus Cusanus, *De catholica concordantia (Praefatio)*, in Id., *Opera cit.*, foll. 683-825: foll. 683-84 [cfr. Id., *Opera omnia cit.*, XIV, 1, a cura di Gerhard Kallen [1939], Hamburg 1964², p. 2; trad. it. a cura di Pio Gaia in Cusano, *Opere religiose cit.*, pp. 115-16]: «Verum et eloquio et stilo ac forma literarum antiqua, videmus omnes delectari, maxime quidem Italos, qui non satiatuntur disertissimo (ut natura Latini sunt) huius generis latiali eloquio: sed primorum vestigia repetentes, Graecis literis maximum etiam studium impendunt. Nos vero Alemanni, etsi non longe aliis ingenio minores ex discrepanti stellarum situ essemus

le» della scolastica, nascondeva anche un'intima difficoltà oggettiva, ponendogli un nuovo compito concreto, vale a dire l'esigenza di esprimere, entro i confini del linguaggio concettuale della filosofia dominante, ed entro quelli della terminologia scolastica, un pensiero che oltrepassava la scolastica, sia rispetto al contenuto vero e proprio che all'orientamento. Il latino peculiare di Cusano è comprensibile solo a partire dalla situazione spirituale complessiva in cui il filosofo si trovava rispetto al Medioevo, poiché si tratta di un linguaggio che da un lato appare oscuro, enigmatico e pesante, dall'altro racchiude in sé una ricca serie di nuovi usi specifici, riuscendo spesso a chiarire in modo folgorante con *una* parola, con un singolo termine felicemente coniato, tutta la profondità speculativa dei grandi problemi fondamentali che lo muovono. La continua lotta volta a cercare l'espressione esatta, che caratterizza tutti i suoi scritti, non è che un sintomo del modo in cui adesso la possente *massa di pensiero* della filosofia scolastica inizia a sciogliere il suo irrigidimento dogmatico e, pur non essendo stata ancora messa da parte, viene tuttavia introdotta in un *movimento* di pensiero completamente nuovo, il cui scopo intrinseco, che negli scritti di Cusano è designato talvolta soltanto per allusioni e talvolta si presenta invece con sorprendente chiarezza, si può definire come la costruzione di un nuovo rapporto tra «sensibile» e «soprasensibile», tra mondo «empirico» e mondo «intellettuale». Considerato e compreso sul piano sistematico, questo rapporto ci riconduce a concetti fondamentali genuinamente platonici, ai concetti della separazione e della partecipazione, della μέθεξις e del χωρισμός.¹⁶ Già le prime battute del *De docta ignorantia* indicano che la cesura che il pensiero opera nel mondo dell'essere è condotta diversamente e da un'altra prospettiva rispetto ai sistemi classici della scolastica. Cusano prende di nuovo pienamente sul serio l'espressione platonica secondo cui il bene si trova «al di là dell'essere» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Nessuna serie di concatenazioni logiche che inizi con il dato empirico, e che metta in sequenza e riferisca un dato empirico all'altro in successione continua, è in grado di condurre fino al

effecti: tamen in ipso suavissimo eloquii usu, aliis plerumque non nostro cedimus vitio, cum non nisi labore maximo, tamquam resistentes naturae vim facientes, Latinum recte fari valeamus».

¹⁶ Il fatto che questi concetti, nel loro primo significato originario-platonico, siano rimasti estranei, e dovessero rimanere estranei a tutto il pensiero del Medioevo, e il motivo per cui questo è avvenuto, è stato di recente dimostrato da Ernst Hoffmann in un eccellente saggio: io mi limito qui a rinviare alla sua esposizione (*Platonismus und Mittelalter*, in «Vorträge der Bibliothek Warburg», III, 1926, pp. 17-82).

bene. Ogni pensiero di questo tipo, infatti, si muove nell'ambito della mera comparazione, dunque nella sfera del «più» e «meno». Ma con un simile atto del paragonare come si potrebbe mai comprendere ciò che è al di sopra di ogni comparazione, che non è solo relativamente grande o più grande, ma è il maggiore in assoluto, il *maximum*? L'espressione *maximum* non deve indurre in errore: non si tratta di creare un superlativo riferito ad un precedente comparativo, ma si deve, al contrario, intendere come l'*opposto* assoluto di ogni comparazione anche solo possibile, e di ogni procedimento semplicemente gerarchico e quantitativo. Il *maximum* non è un concetto quantitativo, ma puramente qualitativo: è l'assoluto fondamento dell'essere, così come è l'assoluto fondamento del conoscere.¹⁷ Nessun procedimento di semplice quantificazione, nessuna gerarchia di gradi riesce a colmare l'abisso tra il fondamento originario dell'essere e l'esistenza empirica. Ogni misura, ogni comparazione, ogni ragionamento deduttivo che segue ininterrottamente soltanto il filo dell'esistente non fuoriesce comunque da questa sfera e, per quanto si prosegua indefinitamente nell'ambito dell'empirico, questo progresso illimitato nell'*indeterminato* non arriva a comprendere l'*infinito*, che è piuttosto il *maximum* assoluto della determinazione. Così in Cusano «indefinito» e «infinito» si distinguono chiaramente. L'unico rapporto che sussiste tra il mondo del condizionato, di ciò che è illimitatamente determinabile, e quello dell'incondizionato, è la completa esclusione reciproca: l'unico genere di predicazione ammesso e valido per l'incondizionato deriva infatti dalla negazione di tutti i predicati empirici. Nel modo più nitido ci si presenta il motivo della «alterità», l'ἕτερον plato-

¹⁷ Accanto a questo si deve ricordare che anche in Platone l'idea del bene, che è al contempo il supremo fondamento del reale e della conoscenza, è designata con l'espressione di «massimo»: è il μέγιστον μάθημα (Pl., *Resp.*, VI, 505 A). Qui resta da decidere il problema se Cusano abbia derivato direttamente da Platone la caratteristica dell'essere empirico come regno del «più e meno» (μᾶλλον τε καὶ ἧττον): non trovo nei suoi scritti una prova diretta della sua conoscenza del *Filebo*, il dialogo in cui viene trattata sistematicamente questa definizione. Ma anche se si assume che Cusano abbia formato autonomamente questo pensiero e la sua espressione, non si fa altro che gettare maggior luce sul nesso metodico che qui si vuole costituire. Del resto, Cusano stima Platone l'unico pensatore che, riguardo alla conoscenza di Dio, abbia trovato la vera via della *docta ignorantia*. «Nemo ad cognitionem veritatis magis propinquit, quam qui intelligit in rebus divinis, etiam si multum proficiat, semper sibi superesse, quod quaerat. Vides nunc venatores Philosophos [...] fecisse labores inutiles: quoniam campum doctae ignorantiae, non intrarunt. Solus autem Plato, aliquid plus aliis Philosophis videns, dicebat, se mirari, si Deus inveniri, et plus mirari, si inventus posset propalari»: Nicolaus Cusanus, *De venatione sapientiae* (cap. 12), in Id., *Opera* cit., foll. 298-332: fol. 307 [cfr. Id., *Opera omnia* cit., XII, a cura di Raymond Klibansky e Johann Gerhard Senger, Hamburg 1982, p. 33; trad. it. in Cusano, *Opere filosofiche* cit., p. 955].

nico, e invano si cercherebbe una qualunque «somiglianza» tra il sensibile e l'intelligibile. Il cerchio o la sfera che si apprendono sensibilmente non corrispondono mai al loro puro concetto, ma restano necessariamente inferiori ad esso. Possiamo riferire il sensibile all'ideale e osservare che un dato essere sensibile soddisfa con maggiore o minore esattezza il concetto, in sé invisibile, della sfera o del cerchio, ma con ciò non viene mai superata la differenza tra «riproduzione» e «immagine originaria». La pura verità dell'immagine originaria è determinata infatti proprio dal fatto che essa non conosce nessun «più» o «meno»: chi cercasse di togliere ad essa anche soltanto una minima parte o di prescindere da essa, avrebbe con questo distrutto la sua essenza. Il sensibile, per contro, non rifiuta tale indeterminatezza, ma trova in essa la sua natura più propria; esso «è», per quanto possa competergli un essere, soltanto in un illimitato divenire e oscillare tra un essere in un certo modo e un essere altrimenti. «È immediatamente evidente che non c'è proporzione tra l'infinito e il finito; perciò è chiaro che, dove è dato trovare una grandezza eccedente e una ecceduta, non si può mai giungere al massimo puro e semplice, perché sono di natura finita sia le grandezze eccedenti che quelle eccedute, mentre ciò che è in assoluto il massimo è di necessità infinito. Pertanto, di una qualunque grandezza data che non sia il massimo stesso, è sempre possibile trovare una grandezza maggiore. Dunque [...] è chiaro che non si possono dare due o più cose che siano simili e uguali tra loro a tal punto che non se ne possano trovare di più simili, all'infinito. Misura e misurato, per quanto possano approssimarsi l'una all'altro, rimarranno sempre differenti. L'intelletto finito quindi non può intendere in modo preciso la verità delle cose procedendo per similitudini. La verità non è né di più né di meno: consiste in qualcosa di indivisibile. [...] L'intelletto, dunque, [...] sta alla verità come il poligono sta al cerchio. Quanti più angoli e lati avrà il poligono inscritto, tanto più sarà simile al cerchio: tuttavia, non sarà mai uguale ad esso, anche se avremo moltiplicato i suoi angoli e lati all'infinito. [...] È evidente, dunque, per quanto riguarda il vero, che noi non sappiamo altro se non che esso non è comprensibile in maniera precisa così come esso è, perché la verità è come la necessità più assoluta, la quale non può essere né più né meno di quel che è, mentre il nostro intelletto è come la possibilità».¹⁸

¹⁸ Cfr. Cusanus, *De docta ignorantia* cit. (libro I, cap. 3), foll. 2-3 [«Quoniam ex se manifestum est, infiniti ad finitum proportionem non esse, est et ex hoc clarissimum, quod ubi

Abbiamo già visto come, secondo queste poche radicali affermazioni, non possa darsi più una semplice ascesa continua dal condizionato all'incondizionato, un progresso da «verità» empiriche o razionali all'unica verità assoluta, e come siano negati in tal modo la forma della logica scolastica e lo scopo dell'ontologia scolastica. Al contempo però questa conclusione racchiude in sé una vera e propria inversione. La cesura che divide il sensibile dall'intelligibile, l'empiria e la logica dalla metafisica, non recide il nervo vitale dell'esperienza stessa; è piuttosto proprio tale cesura ciò che assicura all'esperienza il suo diritto, proprio perché Cusano elabora il concetto di «partecipazione», con la stessa decisione e nettezza impiegate per quello di «separazione». «Separazione» e «partecipazione», *χωρισμός* e *μέθεξις*, non solo dunque non si escludono a vicenda, ma l'un termine può essere pensato solo *grazie* all'altro e in riferimento all'altro. Nella definizione dello stesso sapere empirico sono posti necessariamente, e reciprocamente connessi, *entrambi* i momenti: è impossibile, infatti, un sapere empirico che non si riferisca a un essere ideale e a un ideale modo di essere, ma nessun sapere empirico è tale da contenere semplicemente la verità di questo ideale e da comprenderla in sé come un elemento costitutivo. Come abbiamo visto, il carattere di ciò che è empirico è la sua illimitata determinabilità, mentre il carattere dell'ideale è la sua compiutezza, la sua determinatezza necessaria e univoca. Ma la stessa determinabilità è possibile soltanto in riferimento alla determinatezza, che sola le conferisce una forma e una direzione stabili. Così ogni condizionato, ogni finito tende all'incondizionato, senza tuttavia riuscire mai a raggiungerlo. Questo è il secondo motivo fondamentale implicito nel concetto di *docta ignorantia*. Rispetto alla dottrina di Dio, esso esprime l'idea dell'*ignoranza* consapevole;

est reperire excedens et excessum, non deveniri ad maximum simpliciter, cum excedentia et excessa finita sint, maximum vero tale, necessario est infinitum. Dato igitur quocunque, quod non sit ipsum maximum simpliciter, dabile maius esse manifestum est [...] patet non posse aut duo aut plura, adeo similia et aequalia reperiri, quin adhuc in infinitum similia esse possint. Hinc mensura et mensuratum, quantuncunque aequalia, semper differentia remanebunt. Non potest igitur finitus intellectus, rerum veritatem per similitudinem praecise intelligere. Veritas enim non est nec plus nec minus, in quodam indivisibili consistens [...] Intellectus igitur [...] habens se ad veritatem, sicut polygonia ad circulum: quae quanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo, nunquam tamen efficitur aequalis, etiam si angulos usque in infinitum multiplicaverit, nisi in identitatem cum circulo se resolvat. Patet igitur de vero nos non aliud scire, quam quod ipsum praecise uti est, scimus incomprehensibile, veritate se habente, ut absolutissima necessitate, quae nec plus aut minus esse potest quam est, et nostro intellectu, ut possibilitate»; cfr. Nicolai de Cusa *Opera omnia*, I cit., pp. 9-10; trad. it., pp. 64-65].

rispetto all'esperienza e alla conoscenza empirica, significa l'idea del *sapere* ignorante. L'esperienza cela un autentico sapere, e tuttavia esso deve essere consapevole di non poter mai raggiungere una meta e un fine assoluti, ma sempre e soltanto mete e fini relativi, per quanto possa progredire. In questo ambito non domina alcuna autentica esattezza, alcuna *praecisio*, e per quanto esatta possa essere una affermazione o una misurazione, essa può e deve sempre essere superata da un'altra più esatta. Così ogni nostro sapere che procede dall'esperienza resta «supposizione», un accenno e un'ipotesi destinata fin dal principio ad essere superata da altre approssimazioni migliori e più corrette. In questo concetto della «supposizione», della *conjectura*, il principio dell'eterna «alterità» tra idea e fenomeno si unisce immediatamente a quello della partecipazione del fenomeno all'idea. La definizione cusanianiana del sapere empirico è possibile soltanto grazie a questa unione: *conjectura est [...] positiva assertio in alteritate veritatem uti est participans*.¹⁹ Adesso, accanto alla teologia negativa, sussiste una dottrina positiva dell'esperienza, ed entrambe non si oppongono reciprocamente ma rappresentano soltanto sotto due diversi aspetti un'unica e medesima concezione fondamentale della conoscenza. L'unica verità, inattingibile nel suo essere assoluto, si può presentare soltanto nella sfera della alterità; d'altra parte non si dà per noi alcuna alterità che in qualche modo non rimandi all'unità e non partecipi ad essa.²⁰ Dobbiamo rinunciare ad ogni identità, ad ogni compenetrazione di una sfera nell'altra, ad ogni superamento del dualismo. Ma proprio tale rinuncia conferisce alla nostra conoscenza il suo diritto relativo e la sua relativa verità. Detto altrimenti, in termini kantiani: tale rinuncia mostra che il nostro sapere ha dei confini, che non è né sarà mai in grado di varcare, anche se all'interno dell'ambito ad esso assegnato non gli sono posti limiti: nella stessa alterità, il nostro conoscere può e deve espandersi libero e senza impe-

¹⁹ Nicolaus Cusanus, *De coniecturis libri duo* (libro I, cap. 13), in Id., *Opera* cit., foll. 75-118: fol. 88 [cfr. Id., *Opera omnia* cit., III, a cura di Josef Koch, Karl Bormann e Johann Gerhard Senger, Hamburg 1972, p. 57; trad. it. in Cusano, *Opere filosofiche* cit., p. 234].

²⁰ «Identitas igitur inexplicabilis, varie differenter in alteritate explicatur, atque ipsa varietas, concordanter in unitate identitatis complicatur. [...] Potius igitur omnis nostra intelligentia, ex participatione actualitatis divinae, in potentiali varietate consistit. Posse enim intelligere actu veritatem ipsam uti est, ita creatis convenit mentibus, sicut Deo proprium est, actum illum esse varie in creatis ipsis mentibus in potentia participatum. [...] Nec est inaccessibleis illa summitas ita aggredienda, quasi in ipsam accedi non possit, nec aggressa, credi debet actu appraehensa, sed potius ut accedi possit semper quidem propinquius, ipsa semper uti est inattingibili remanente»: *ibid.*, foll. 87-88 [cfr. Nicolai de Cusa *Opera omnia*, III cit., pp. 55-56; trad. it., p. 233].

dimenti in tutte le direzioni. È dunque la separazione che, nel momento in cui evita la coincidenza e insegna a scorgere l'Uno nell'altro e viceversa, garantisce la possibilità di una autentica partecipazione del sensibile all'ideale.

2.

Finora abbiamo esposto solo il principio metodico più generale della filosofia di Niccolò Cusano, ma in esso si trova racchiusa una serie di conseguenze che hanno un significato decisivo per l'immagine *concreta* del mondo, per la comprensione del cosmo fisico e spirituale. Alle proposizioni sopra menzionate del *De docta ignorantia* e del *De conjecturiis* fa immediatamente seguito l'esposizione del principio della *relatività del movimento* e la dottrina del *movimento proprio della Terra*. Come mostra inconfondibilmente l'argomentazione, Cusano giunge a queste formulazioni in base a riflessioni non fisiche, ma speculative, e sulla scorta di una generale teoria della conoscenza. Qui non è il fisico che parla, ma il filosofo che riflette sul metodo della «ignoranza consapevole». Ma se per lo storico della scienza empirica della natura le formulazioni di Cusano contengono qualcosa di sorprendente e strano, dal momento che, secondo la loro deduzione e forma, esse sembrano recare il carattere di un semplice *aperçu* piuttosto che quello della ricerca empirica, non per questo lo storico della filosofia deve lasciarsi indurre in errore. Il suo obiettivo è piuttosto di mostrare come in questo apparente *aperçu* sia presupposta l'intera dottrina di Cusano, e come proprio nella sua totalità tale dottrina dia prova di sé in relazione a un determinato e particolare compito.

Per comprendere esattamente la peculiarità delle formulazioni di Cusano e il loro originale motivo teorico, muoviamo anche qui dall'opposizione alla fisica medievale, che poggia sulla dottrina aristotelica dei quattro elementi, a ognuno dei quali è assegnato un luogo ben determinato nella struttura del cosmo. Fuoco, acqua, aria e terra si trovano uno rispetto all'altro in una relazione spaziale saldamente regolata, in un determinato ordinamento del «sopra» e del «sotto». La natura di ogni elemento gli assegna una determinata distanza dal centro dell'universo. La terra è l'elemento che si trova più vicino ad esso, ed ogni sua parte, quando è separata dal suo luogo naturale, dalla vicinanza immediata con il centro del mondo, tende a tornarvi con un movimento rettilineo. Al contrario, il movi-

mento del fuoco è «in sé» diretto verso l'alto, cosicché esso tende continuamente ad allontanarsi dal centro. Tra il luogo della terra e quello del fuoco si stende la regione cui appartengono aria e acqua. Un simile ordinamento dei luoghi determina la forma generale dell'agire fisico: ogni effetto fisico si compie tramite la trasformazione di un elemento in un altro ad esso vicino, cosicché il fuoco diviene aria, l'aria acqua e l'acqua terra. Questo principio della trasformazione reciproca, questa legge del nascere e del morire, dà la propria impronta ad ogni accadere terreno, anche se al di sopra del mondo terreno si innalza la sfera che non è soggetta a questa legge e che non conosce né origine, né dissolvimento. La materia dei corpi celesti ha un essere proprio, una *quinta essentia*, sostanzialmente diversa dalla natura dei quattro elementi terreni. A tale materia non spetta nessuna trasformazione qualitativa, giacché essa possiede solo *un* possibile modo di variare, il semplice movimento. E poiché tra tutte le forme possibili di movimento al corpo più perfetto spetta la più perfetta, ne risulta che i corpi celesti descrivono linee circolari intorno al centro del mondo. Per tutto il Medioevo tale sistema domina in modo quasi incontrastato. Certo, la questione della «sostanza del cielo» dà sempre di nuovo adito a dubbi, ed è soggetta ad alcune trasformazioni in particolare. Ma l'idea fondamentale non è intaccata essenzialmente da questi mutamenti. Duns Scoto e Guglielmo di Ockham intervengono nella disputa difendendo la tesi secondo cui anche i corpi celesti sono costituiti di una materia che in sé, al pari di quella della Terra, comprende la possibilità del divenire, del passaggio in un'altra forma contraria, solo che non esistono forze naturali in grado di provocare simili cambiamenti. Così il cielo è sottratto al nascere e al morire in forza di una necessità se non logica almeno effettiva, se non concettuale almeno fattuale. Nascere e morire potrebbero sempre aver luogo soltanto grazie ad un diretto intervento di Dio nella natura, e non grazie a forze che sono ad essa intrinseche.²¹

La concezione «classica» aristotelica e scolastica del cosmo si oppone sotto un duplice riguardo al principio speculativo fondamentale che Cusano ha sviluppato nel *De docta ignorantia*; da un lato ordina l'elemento del cielo e i quattro elementi terreni secondo una gradazione spaziale che racchiude al contempo in sé una

²¹ Riguardo a questo, come riguardo alle ulteriori variazioni che la dottrina della sostanza del cielo ha subito all'interno della scolastica, cfr. Pierre Duhem, *Études sur Léonard de Vinci. Ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*, 2 voll., Paris 1906-09, I, pp. 255 sgg.

gerarchia di valore: quanto più in alto si trova un elemento nella scala cosmica, tanto più è vicino al motore immobile del mondo, e tanto più, di conseguenza, la sua natura è pura e perfetta. Ma Cusano non conosce più una *simile* relazione di vicinanza e lontananza tra sensibile e sovrasensibile: ove la distanza in quanto tale è infinita, si annullano le differenze relative e finite. Dunque, se confrontato con l'origine divina dell'essere, ogni elemento, ogni essere naturale è ugualmente vicino e parimenti lontano rispetto a questa origine. Adesso non esiste più un «sopra» e un «sotto», ma soltanto un unico cosmo in sé omogeneo che, in quanto empirico, si contrappone all'essere assoluto, come d'altro lato, nella sua totalità, partecipa dell'assoluto, per quanto la natura di ciò che è empirico permette. Poiché questa partecipazione vale per tutto ciò che esiste, non può spettare in maggior grado ad una delle sue componenti e in minor grado ad un'altra. È eliminata così d'un tratto l'opposizione di valore tra mondo inferiore sublunare e mondo superiore celeste e, in luogo della scala degli elementi assunta dalla fisica peripatetica, subentra il principio anassagoreo per cui nella natura fisica «tutto è in tutto». La differenza che dobbiamo supporre nei diversi corpi celesti non è specifica della loro *sostanza*, ma consiste nel diverso rapporto di *commistione* degli elementi fondamentali che sono ovunque della stessa specie e diffusi in tutto l'universo. Se potessimo sollevarci fino al sole troveremmo anche lì, accanto all'elemento del fuoco, una strato di acqua, di aria e di terra. D'altro lato anche la Terra apparirebbe come una stella luminosa ad un osservatore che la guardasse da un punto di vista esterno e collocato al di sopra di essa.²² A ciò si aggiunge una seconda riflessione, che per Cusano toglie ogni valore di verità al sistema cosmologico di Aristotele e della scolastica. Se si osserva più da vicino questo sistema, ci si accorge che è il risutato della combinazione di due componenti diverse e in ultima analisi incompatibili: l'ideale si mescola qui con l'empirico, e l'empirico con l'ideale. Alla sostanza perfetta del cielo dovrebbe corrispondere un movimento perfetto, quello di un'orbita circolare esatta. Ma ciò che è *veramente* esatto,

²² «In Sole si quis esset, non appareret illa claritas quae nobis: considerato enim corpore Solis, tunc habet quandam quasi terram centraliorem, et quandam luciditatem quasi ignilem circumferentialem, et in medio quasi aqueam nubem et aerem clariorem [...] Unde si quis esset extra regionem ignis, terra [...] in circumferentia suae regionis, per medium ignis, lucida stella appareret, sicut nobis, qui sumus circa circumferentiam regionis Solis, Sol lucidissimus apparet»: Cusanus, *De docta ignorantia* cit. (libro II, cap. 12), foll. 39-40 [cfr. Id., *Opera omnia*, I cit., pp. 164-65; trad. it., pp. 150-51].

come ci ha insegnato il principio della *docta ignorantia*, non si trova mai come contenuto effettivo, come qualcosa di presente che si può scorgere nella realtà delle cose: esso è e resta un ideale, al quale dobbiamo certo riferire i corpi e i movimenti fisici per poterli conoscere, ma che non si trova mai immediatamente in essi come un segno percettibile.²³ Dunque, il cosmo non presenta né una sfera perfetta, né un'orbita rigidamente esatta, ma resta, come tutto ciò che è percettibile con i sensi, nell'ambito della indeterminatezza, del semplice «più e meno». A partire da queste premesse *metodiche*, Cusano giunge ai principi essenziali della nuova cosmologia. La Terra si muove e ha forma sferica, anche se né la sua forma né il suo movimento si possono determinare con assoluta precisione matematica. E siccome la Terra condivide con ogni altra cosa che si dà nella natura visibile tale inferiorità rispetto all'assoluta perfezione del concetto geometrico, essa non deve più essere designata come qualcosa di inferiore o riprovevole nell'ambito di questa natura. La Terra è piuttosto una stella nobile, che possiede luce e calore e una efficacia propria, diversa da tutte le altre stelle, come del resto in generale nessuna parte è superflua nel contesto del cosmo, ma ognuna possiede il suo particolare modo di agire e dunque il proprio incomparabile valore.²⁴ In questo contesto si nota chiaramente

²³ Anche questa riflessione, in forza della quale Cusano solleva in un certo senso dai cardini la struttura aristotelica del mondo, si trova in forma pienamente chiara e netta in Platone; cfr. *Resp.* 529 D-530 B: «Οἷκοῦν, εἶπον, τῇ περὶ τὸν οὐρανὸν ποικιλίᾳ παραδείγμασι χρηστέον της πρὸς ἐκεῖνα μαθήσεως ἕνεκα, ὁμοίως ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐντύχοι ὑπὸ Δαίδαλου ἡ τινὸς ἄλλου δημιουργοῦ ἢ γραφέως διαφερόντως γεγραμμένοις καὶ ἐκπεποιημένοις διαγράμμασιν. ἠγήσαιτο γὰρ ἂν ποῦ τις ἔμπειρος γεωμετρίας, ἰδὼν τὰ τοιαῦτα, κάλλιστα μὲν εἶναι ἀπεργασία, γελοῖον μὲν ἐπισκοπεῖν ταῦτα σπουδῇ ὡς τὴν ἀλήθειαν ἐν αὐτοῖς ληψομενον ἴσων καὶ διπλασίων ἡ ἄλλης τινὸς συμμετρίας. τί δ' οὐ μέλλει γελοῖον εἶναι; ἔφη. Τῷ ὄντι διὰ ἀστρονομικόν, ἣν δ' ἐγώ, ὄντα οὐχ οἶε ταῦτόν πεῖσεσθαι εἰς τὰς τῶν ἄστρον φορὰς ἀποβλέποντα; νομεῖν μὲν, ὡς οἶόν τε κάλλιστα τὰ τοιαῦτα ἔργα συστήσασθαι, οὕτω ξυνεστάναι τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ αὐτόν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῷ τὴν δὲ νυκτὸς πρὸς ἡμέραν ξυμμετρίαν καὶ τούτων πρὸς μῆνα καὶ μηνὸς πρὸς ἐνιαυτὸν καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον πρὸς τε ταῦτα καὶ πρὸς ἄλληλα, οὐκ ἄτοπον, οἶε, ἠγήσεται τὸν νομίζοντα γίνεσθαι τε ταῦτα αἰεὶ ὡσαύτως καὶ οὐδαμῇ οὐδὲν παραλλάττειν, σώμα τε ἔχοντα καὶ ὁρώμενα, καὶ ζητεῖν παντὶ τρόπῳ τὴν ἀλήθειαν αὐτὸν λαβεῖν».

²⁴ «Terrae igitur figura est mobilis et sphaerica, et eius motus circularis, sed perfectior esse posset. Et quia maximum in perfectionibus, motibus, et figuris in mundo non est, ut ex jam dictis patet: tunc non est verum, quod terra ista sit vilissima et infima [...] Est igitur terra, stella nobilis, quae lumen, et calorem, et influentiam habet aliam et diversam ab omnibus aliis stellis [...] Ita quidem Deus benedictus omnia creavit, ut dum quodlibet studet Esse suum conservare, quasi quoddam munus divinum, hoc agat in communione cum aliis, ut sicut pes non sibi tantum, sed oculo, ac manibus, ac corpori, et homini toti servit, per hoc quod est tantum ad ambulandum, et ita de oculo, et reliquis membris: pariformiter de mundi partibus. Plato enim mundum animal dixit, cuius animam absque immersione Deum si concipis: multa horum quae diximus tibi clara erunt»: Cusano, *De docta ignorantia* cit. (libro II, cap. 12), foll. 39-40 [cfr. Id., *Opera omnia*, I cit., pp. 164-66; trad. it., pp. 150-52].

te come il nuovo orientamento astronomico che conduce ad abolire l'immagine geocentrica dell'universo sia per Cusano soltanto conseguenza ed espressione di un orientamento spirituale complessivo mutato. Questo intimo intreccio appare già nella formula in cui è espressa l'idea fondamentale della cosmologia cusana nel *De docta ignorantia*. Invano si cercherebbe un centro *fisico* dell'universo, poiché allo stesso modo in cui esso non ha una forma geometrica saldamente delineata, ma si estende piuttosto spazialmente nell'indeterminato, così non ha neppure un centro localmente determinato. Alla domanda sul centro dell'universo, se è lecito porla in generale, può rispondere non più la fisica, ma solo la metafisica: Dio è il centro della Terra e di tutte le sfere celesti, come in generale di tutto ciò che esiste nell'universo, e allo stesso modo in cui deve essere designato centro del cosmo, così Dio deve essere anche definito sua infinita circonferenza, poiché la sua essenza racchiude in sé quella di tutti gli altri esseri.²⁵ Ma tale concezione fondamentale assume per Cusano un significato sia naturale che intellettuale, sia fisico che «spirituale». La nuova forma della cosmologia ci insegna infatti che nell'ordinamento del cosmo non c'è nessun assoluto sopra o sotto, che i corpi non si trovano più o meno vicini alla sorgente originaria divina dell'essere, giacché ciascuno è «rivolto immediatamente a Dio». A tale pensiero corrisponde ora una nuova forma di *religione* e di atmosfera religiosa complessiva. A questo riguardo, si possono porre immediatamente accanto alle affermazioni sulla cosmologia del *De docta ignorantia* quelle filosofico-religiose che Cusano ha sviluppato nel *De pace fidei* (1454). Se considerati dal punto di vista del contenuto, i due testi si muovono in ambiti completamente differenti. Eppure si tratta soltanto di riflessi diversi della stessa e unica concezione sistematica di fondo. Allo stesso modo in cui in precedenza si sono tratte delle deduzioni dal principio della *docta ignorantia* per la scienza del *mondo*, così dallo stesso principio si traggono ora deduzioni per la scienza di *Dio*. L'u-

²⁵ «Non est igitur centrum terra, neque octavae aut alterius sphaerae: neque apparentia sex signorum super horizontem, terram concludit in centro esse octavae sphaerae. [...] Neque etiam est ipsum mundi centrum plus intra terram, quam extra. Neque etiam terra ista, neque aliqua sphaera habet centrum, nam cum centrum sit punctus aequaedistans circumferentiae, et non sit possibile verissimam sphaeram aut circulum esse, quin verius dari possit: manifestum est non posse dari centrum, quin verius etiam dari possit, atque praecisius. Aequedistantia praecisa ad diversa extra Deum, reperibilis non est, quia ipse solus est infinita aequalitas. Qui igitur est centrum mundi, scilicet Deus benedictus, ille est centrum terrae, et omnium sphaerarum, atque omnium quae in mundo sunt, qui est simul omnium circumferentia infinita»: Cusanus, *De docta ignorantia* cit. (libro II, cap. 11), fol. 38 [cfr. Id., *Opera omnia*, I cit., p. 157; trad. it., pp. 146-47].

niverso si risolve in una molteplicità infinita di movimenti infinitamente diversi, ognuno dei quali gira attorno al suo centro, mentre tutti sono tenuti insieme grazie al loro riferirsi ad una causa comune, e al loro partecipare ad un'unica e medesima legge universale. Lo stesso dicasi anche per l'essere spirituale che ha in sé il suo centro, ma proprio in esso, in questa sua ineludibile individualità, partecipa del divino. L'individualità non costituisce un semplice *limite*, ma un vero e proprio *valore* che non può essere livellato, né cancellato, poiché è solo *grazie* ad esso che diviene possibile per noi la comprensione dell'Uno, che è «al di là dell'essere». Secondo Cusano, questo principio può essere realizzato solo dalla *teodicea delle forme e dei riti religiosi*, poiché in forza di essa la molteplicità, la differenza e l'eterogeneità di tali forme non appaiono più in contraddizione rispetto all'unità e all'universalità della religione, ma si mostrano come una espressione necessaria proprio di questa universalità. È il *De pace fidei* a presentarci *in concreto* questa concezione fondamentale. Gli ambasciatori di ogni popolo e di ogni partito religioso compaiono davanti a Dio per implorarlo di comporre finalmente il contrasto che li divide. Ma cosa significa tale contrasto, dal momento che tutte le religioni tendono all'identico fine unitario e all'identico essere semplice di Dio? «Che cosa cerca il vivente se non di vivere? E che cosa l'esistente se non di esistere? Tu dunque, che sei il datore della vita e dell'esistenza, sei anche quello che tutti variamente cercano con diversi riti e denominano con diversi nomi, e tuttavia, come realmente sei in Te stesso, resti ignoto a tutti ed ineffabile. Infatti Tu, che sei l'infinita potenza creatrice, non sei nessuna delle cose che hai creato, né la creatura può comprendere il concetto della tua infinità, non essendovi proporzione alcuna tra il finito e l'infinito. Ma Tu, Dio Onnipotente che resti invisibile ad ogni spirito, ti puoi rendere visibile a ciascuno sotto quell'aspetto in cui puoi essere compreso. Non nasconderti più oltre, o Signore, sii propizio, mostra il tuo volto e saranno salvati tutti i popoli [...] Poiché nessuno fugge da Te se non perché non Ti conosce. Se ti degnerai di ascoltarci, cesserà la spada, il livore dell'odio e qualunque altro male, e tutti sapranno che non c'è che *una sola* religione nella varietà dei riti. Se poi non fosse possibile eliminare questa differenza di riti, oppure non fosse conveniente, in quanto la loro stessa varietà costituisce un incremento della devozione, poiché ogni paese cercherà di celebrare con più zelo le proprie cerimonie credendole più gradite alla Tua Maestà, che almeno possa esservi una sola religione ed un solo culto, come unico sei Tu

stesso».²⁶ Sotto questo riguardo viene così mantenuta l'esigenza di una religione universale, di una «cattolicità» che comprende il mondo intero, anche se adesso tale esigenza riceve un senso completamente nuovo e una nuova fondazione. Lo stesso contenuto della fede, in quanto costituisce sempre e necessariamente un contenuto di rappresentazioni umane, diventa «conjectura», e soggiace alla condizione di poter esprimere l'essere unico e l'unica verità soltanto nella forma della «alterità».²⁷ A questa alterità, fondata nel modo e nel carattere della conoscenza umana, non può sottrarsi nessuna singola forma di fede. Dunque: adesso non si ha più un gran numero di semplici «eterodossie» a fronte di una «ortodossia» universalmente valida e universalmente vincolante, ma l'alterità, l'ἕτερον è riconosciuto come momento fondativo della δόξα stessa. La verità, che in sé resta inafferrabile e inattingibile, può essere conosciuta soltanto nella sua alterità: «cognoscitur [...] inattingibilis veritatis unitas [in] alteritate conjecturali».²⁸ Da questa concezione scaturisce per Cusano una «tolleranza» realmente straordinaria, che è tutt'altro che indifferenza, dal momento che la pluralità delle forme di fede non viene accettata come una mera coesistenza empirica, ma costituisce una esigenza speculativa fondata in base alla teoria della conoscenza. Nel *De pace fidei* uno degli ambasciatori dei popoli, un tartaro, contro la programmata unificazione delle fedi, solleva l'obiezione che tale unificazione sarebbe irrealizzabile considerata la differenza radicale non soltanto delle concezioni teoriche fondamentali, ma anche degli usi e dei costumi. Potrebbe mai darsi un'opposizione più grande che quella tra una religione che

²⁶ Cusanus, *De pace fidei* cit. (cap. 1), foll. 862-63 [«Quid quaerit vivens, nisi vivere? quid existens, nisi esse? Tu ergo qui es dator vitae et esse, es ille qui in diversis ritibus differenter quaeri videris, et in diversis nominibus nominaris, quoniam uti es manes omnibus inognitus et ineffabilis. Non enim qui infinita virtus es, aliquid eorum es quae creasti, nec potest creatura infinitatis tuae conceptum comprahendere: cum finiti et infiniti nulla sit proportio. Tu autem omnipotens Deus, potes te qui omni menti invisibilis es, modo quo capi queas, cui vis visibilem ostendere. Noli igitur amplius te occultare Domine sis propicius, et ostende faciem tuam, et salvi erunt omnes populi [...] nam nemo a te recedit, nisi quia te ignorat. Si sic facere dignaberis, cessabit gladius et odii livor, et quaeque mala, et cognoscent omnes quomodo non est nisi una religio in rituum varietate. Quod si forte haec differentia rituum tolli non poterit, aut non expedit, ut diversitas sit devotionis adauctio, quando quaelibet regio suis caeremoniis quasi tibi regi gratioribus, vigilantiorum operam impendet: saltem ut sicut tu unus es, una sit religio, et unus patriae cultus»; cfr. Id., *Opera omnia* cit., VII, a cura di Raymond Klibansky e Hildebrand Bascour, Hamburg 1959, pp. 5-6; trad. it. in Cusano, *Opere religiose* cit., pp. 622-23].

²⁷ Cfr. Id., *De coniecturis* cit. (libro I, cap. 13), foll. 87-88 (*supra*, p. 27, n. 20).

²⁸ *Ibid.* (libro I, cap. 2), fol. 76 [cfr. Nicolai de Cusa *Opera omnia*, III cit., p. 2; trad. it., p. 206].

permette la poligamia, anzi la impone, e un'altra che la ritiene un reato? Altrettanto netta è l'opposizione tra l'eucarestia cristiana, in cui si riceve il corpo e il sangue di Cristo, e la concezione di chiunque non sia cristiano, a cui proprio questo rito deve apparire come un divorare e consumare ciò che è più sacro, dunque un atto esecrabile e orrendo. «Perciò non capisco come possa realizzarsi l'unione in questa diversità di riti che variano secondo i luoghi ed i tempi. Ma se non si farà l'unione, non cesserà la persecuzione. Le divergenze infatti generano le divisioni e le inimicizie, gli odii e le guerre».²⁹ Contro questa obiezione viene richiamato, tra i testi sacri, quello di Paolo. Si deve mostrare – così suona la sentenza del testo di Paolo – che la salvezza dell'anima non viene offerta secondo le *opere*, ma secondo la *fede*: Abramo, il padre di tutti i credenti, cristiani, arabi o ebrei, credette in Dio e ciò servì a giustificarlo. Cade dunque qui ogni limite esteriore: «anima iusti haereditabit vitam aeternam».³⁰ Se si presuppone ciò, allora anche le differenze di rito non costituiscono più un ostacolo, poiché le istituzioni e le cerimonie non sono che segni sensibili della verità della fede, e soltanto questi segni, non ciò che è designato, soggiacciono a mutamenti e trasformazioni.³¹ Non c'è nessuna forma di fede che sia così bassa e condannabile da non trovare la sua relativa giustificazione in base a questa concezione di fondo. Neppure il mero politeismo viene escluso, dal momento che là dove si venerano *dèi*, è sempre presupposto il concetto, l'idea del divino.³² Per Cusano il cosmo delle religioni presenta la stessa vicinanza e lontananza da Dio, la stessa identità indistruttibile e la stessa incancellabile alterità, la stessa unità e la stessa distinzione che si erano presentate in precedenza nell'immagine del cosmo fisico.

²⁹ [Cusanus, *De pace fidei* cit. (cap. 16), fol. 875: «Quomodo in iis quae etiam variantur ex loco et tempore posset fieri unio, non capio: et nisi fiat, non cessabit persecutio. Diversitas enim parit divisionem, et inimicitias, odia et bella»; cfr. Id., *Opera omnia*, VII cit., p. 51; trad. it., p. 663].

³⁰ [*Ibid.* (cap. 16), fol. 876; cfr. Nicolai de Cusa *Opera omnia*, VII cit., p. 51; trad. it., p. 663].

³¹ *Ibid.* (cap. 16), foll. 875-76 [cfr. Nicolai de Cusa *Opera omnia*, VII cit., pp. 51-52; trad. it., p. 663]: «Oportet ut ostendatur non ex operibus sed ex fide salvationem animae praesentari. Nam Abraham pater fidei omnium credentium, sive Christianorum, sive Arabum, sive Iudaeorum: credidit Deo, et reputatum est ei ad iustitiam: anima iusti, haereditabit vitam aeternam. Quo admissio, non turbabunt varietates illae rituum, nam ut signa sensibilia veritatis fidei, sunt instituta et recepta: signa autem mutationem capiunt, non signatum».

³² *Ibid.* (cap. 6) [cfr. Nicolai de Cusa *Opera omnia*, VII cit., p. 17; trad. it., p. 630]: «Omnes qui unquam plures Deos coluerunt, divinitatem esse praesupposuerunt. Illam enim in omnibus Diis tanquam in participantibus eandem adorant. Sicut enim albedine non existente, non sunt alba: ita divinitate non existente, non sunt Di. Cultus igitur Deorum confitetur divinitatem».

Tutto ciò ha conseguenze ancora più ampie, nel momento in cui Cusano prosegue dalla distinzione che incontriamo nella natura e nelle forme storiche dello spirito fino all'ultima distinzione, quella relativa all'individuo puro e semplice. Anch'esso, considerato sotto l'aspetto religioso, non costituisce il contrario dell'universale, ma ne è la realizzazione autentica. Cusano ha fornito la più chiara determinazione ed esposizione di questa concezione fondamentale nel *De visione Dei*, uno scritto dedicato ai monaci di Tegernsee, e in cui penetra di nuovo l'insegnamento per simboli tipico dell'autore. Se Goethe vede l'essenza del simbolo nella rivelazione concreta e viva dell'imperscrutabile, Cusano ha pensato e sentito in modo simile, cercando costantemente di congiungere l'universale e il sommo universale ad un particolare, ad un sensibile immediato. All'inizio del *De visione Dei* Cusano ricorda un autoritratto di Roger van der Weyden visto a Bruxelles nel Rathaus, in cui sembra che lo sguardo del volto ritratto sia sempre rivolto verso l'osservatore, dovunque questi scelga di porsi.³³ Immaginemoci un ritratto di questo tipo appeso nella sacrestia di un convento, ad esempio alla parete nord, e i monaci raccolti in semicerchio attorno all'immagine: ognuno di essi crederà che l'occhio del quadro sia rivolto direttamente a lui. E dovremo attribuire al quadro non solo il fatto che guardi simultaneamente verso le altre tre direzioni, ma anche una triplice condizione di movimento. Difatti, mentre il quadro è fisso per un osservatore che sta fermo, esso segue invece con lo sguardo un osservatore in movimento, di modo che, nel caso in cui uno dei frati giri intorno all'immagine da est verso ovest, e un altro da ovest verso est, l'immagine stessa sembri partecipare a entrambi i movimenti. Vediamo quindi che lo stesso volto immobile si muove verso est e al contempo verso ovest, verso nord e al contempo verso sud. Pur rimanendo fermo in un luogo, esso è contemporaneamente in tutti gli altri luoghi e, mentre compie un movimento, compie allo stesso tempo anche tutti gli altri. Qui si mostra, in una similitudine sensibile, la natura di quella relazione fondamentale tra Dio, l'essere che comprende ogni cosa, e l'essere del finito, risul-

³³ L'autoritratto di Roger Van der Weyden oggi non esiste più, come apprendo da una gentile comunicazione di Erwin Panofsky; si è conservata però una vecchia copia su gobelin, che si trova al museo di Berna. Hans Kauffmann (*Ein Selbstporträt Rogers Van der Weyden auf den Berner Trahansteppichen*, in «Repertorium für Kunstwissenschaft», XXXIX, 1916, pp. 15-30) è riuscito a ritrovare questa copia sulla base del luogo nel *De visione Dei*. Non è più possibile ricostruire un'altra immagine dal Rathaus di Norimberga, a cui Cusano rimanda analogamente.

tato ultimo della distinzione. Ogni ente particolare e individuale è in relazione immediata con Dio, di fronte a lui si trova per così dire con lo sguardo nello sguardo. Ma il senso autentico del divino si schiude soltanto quando la nostra mente non indugia più in *una sola* tra queste relazioni, e nemmeno nella loro semplice totalità, ma le riunisce nell'unità di una visione, di una *visio intellectualis*. Allora comprendiamo che per noi è assurdo anche soltanto voler pensare l'assoluto in sé senza una determinazione, che si realizza grazie ad un «punto di vista» individuale. D'altro lato nessuno di questi punti di vista ha il primato su un altro, poiché è proprio la loro totalità concreta che sola è in grado di comunicarci un'immagine autentica dell'*interio*. In questa totalità ogni singolo punto di vista è compreso e allo stesso tempo riconosciuto nella sua casualità e necessità. Così non si dà certo per noi alcuna concezione di Dio che non sia condizionata in misura altrettanto grande dalla natura dell'«oggetto» e da quella del «soggetto», e che non racchiuda in sé contemporaneamente *ciò che è osservato* e il modo e la direzione determinata del *vedere*. Ognuno è in grado di specchiarsi soltanto in Dio, allo stesso modo tuttavia Dio può riflettersi solo in sé. Nessuna espressione quantitativa, nessuna espressione legata all'opposizione di «parti» e «tutto» è sufficiente a designare questa pura *inclusione reciproca*. «Il Tuo vero volto è libero da ogni delimitazione, non è determinato né quantitativamente né qualitativamente, né dal punto di vista spaziale né da quello temporale, poiché è in sé la forma assoluta, il volto di tutti i volti. Ma se considero con attenzione come questo volto sia la verità e la misura più adeguata di tutti i volti, allora resto meravigliato. Infatti questo volto, che è la verità di tutti i volti, non ha una certa grandezza, non ha dunque un più o un meno, né è simile a un qualunque altro volto, poiché in quanto assoluto è al di sopra di ogni grandezza. Allora comprendo così, o Signore, che il Tuo volto precede ogni volto visibile, ed è verità e modello di tutti i volti. Ogni volto che guardi nel Tuo, non vede dunque nulla di diverso da sé, poiché vede la propria verità. Quindi, allo stesso modo in cui, se guardo questo dipinto da est sembra che non sia io a guardare l'immagine, ma sia l'immagine a guardare me, e analogamente avviene quando guardo da sud o da ovest, così il Tuo volto è rivolto a tutti coloro che Ti guardano. Dunque chi Ti guarda con sguardo d'amore sente diretto su di sé il Tuo sguardo amorevole, e con quanto maggior amore tenda a guardarTi, tanto più amorevolmente brillerà di rimando il Tuo sguardo. Chi Ti guarderà adirato, troverà adirato anche il Tuo viso, chi Ti

guarderà felice lo troverà felice. E come accade che all'occhio fisico tutto appaia rosso se guarda attraverso un vetro rosso, così l'occhio spirituale, nei suoi limiti, vedrà Te, che sei il fine e l'oggetto della contemplazione spirituale, a seconda della natura del suo limite. Infatti l'uomo non può che giudicare secondo parametri umani [...] Così anche un leone, se dovesse attribuirTi un volto, Ti darebbe il volto del leone, il bovino quello di un bovino, l'aquila quello di un'aquila. O Signore, quanto è meraviglioso il Tuo volto, che il giovane deve figurarsi al modo di un giovane, l'uomo al modo di un uomo e il vecchio al modo di un vecchio, per poterlo comprendere. In tutti i volti appare velato e come in un enigma il volto di tutti i volti, che però non può svelarsi finché, al di là di tutti i volti, non si giunga in quel segreto e oscuro silenzio in cui non resta più nulla del sapere e del concetto del volto».³⁴

Con queste frasi tratte dal *De visione Dei* siamo giunti nel cuore della speculazione cusaniana. A partire da questo punto si può ora valutare nel modo più chiaro il nesso tra questa speculazione e le forze spirituali fondamentali dell'epoca. Fin dalla sua formazione tre elementi in particolare hanno agito e hanno determinato in

³⁴ Nicolaus Cusanus, *De visione Dei* (cap. 6), in Id., *Opera cit.*, foll. 181-208: foll. 185-86 [«facies tua vera, est ab omni contractione absoluta: neque enim ipsa est quanta, neque qualis, neque temporalis, neque localis, ipsa enim est absoluta forma, quae est facies facierum. Quando igitur attendo, quomodo facies illa, est veritas et mensura adaequatissima, omnium facierum: ducor in stuporem. Non est enim facies illa, quae est veritas omnium facierum, quanta. Quare nec maior nec minor. Nec tamen est aequalis cuiquam, quia non est quanta, sed absoluta, et superexaltata. [...] Sic igitur comprehendo, vultum tuum Domine, antecedere omnem faciem formabilem, et esse exemplar ac veritatem, omnium facierum [...] Omnis igitur facies, quae in tuam potest intueri faciem, nihil videt aliud, aut diversum a se, quia videt veritatem suam [...] Sicut igitur dum hanc faciem pictam, orientaliter inspicio, similiter apparet, quod sic ipsa me respiciat, et dum occidentaliter aut meridionaliter, ipsa pariformiter: sic qualitercunque faciem meam muto, videtur facies ad me conversa. Ita est facies tua, ad omnes facies te intuentes, conversa. Visus tuus Domine, est facies tua. Qui igitur amorosa facie te intuetur, non reperiet, nisi faciem tuam se amorose intuentem, et quanto studebit te amorosius inspicere, tanto reperiet similiter faciem tuam amorosiores. Qui te indignanter inspicit, reperiet similiter faciem tuam talem. Qui te laete intuetur, sic reperiet laetam tuam faciem, quemadmodum est ipsius te videntis. Sicut enim oculus iste carneus, per vitrum rubrum intuens, omnia quae videt rubra iudicat, etsi per vitrum viride, omnia viridia: sic quisque oculus mentis, obvolutus contractione et passione, iudicat te, qui es mentis obiectum, secundum naturam contractionis et passionis. Homo non potest iudicare, nisi humaniter. [...] Sic si leo faciem tibi attribueret, non nisi leoninam iudicaret, et bos, bovinam, et aquila, aquilinam. O Domine, quam admirabilis est facies tua, quam si iuvenis concipere vellet, iuvenilem fingeret, et vir, virilem, et senex, senilem. [...] In omnibus faciebus, videtur facies facierum, velate et in aenigmate: revelate autem, non videtur, quamdiu super omnes facies, non intratur in quoddam secretum et occultum silentium, ubi nihil est de scientia et conceptu faciei»; cfr. Id., *Opera omnia cit.*, VI, a cura di Adelaida Dorothea Riemann, Hamburg 2000, pp. 17-21; trad. it. in Cusano, *Opere filosofiche cit.*, pp. 552-54].

modo decisivo lo sviluppo della dottrina di Cusano. Egli ha ricevuto la prima educazione dai «fratelli della vita comune» a Deventer, ambiente in cui per la prima volta prese corpo un nuovo tipo di devozione personale, vale a dire l'ideale della *devotio moderna*.³⁵ Qui Cusano fu toccato per la prima volta dallo spirito della mistica tedesca in tutta la sua profondità speculativa e nella sua forza originaria morale e religiosa. È possibile seguire storicamente i fili che connettono la forma della vita religiosa coltivata a Daventer con la mistica tedesca. Gerard Groote, il fondatore della confraternita della vita comune, fu in stretto contatto con Ruysbroeck,³⁶ le cui concezioni fondamentali risalivano ancora direttamente a Eckhart. Le opere di Cusano mostrano costantemente con quanta forza e persistenza la dottrina di Eckhart abbia influito su di lui, e in quale direzione essa si sia sviluppata.³⁷ Cusano vedeva realizzata in Eckhart, con un'intensità di sentimento religioso e una forza espressiva mai raggiunte prima di allora, la fusione tra il contenuto dogmatico del cristianesimo e la sostanza interiore individuale. Il mistero dell'incarnazione di Dio non poteva essere risolto, né semplicemente designato ricorrendo a un qualunque esempio analogo tratto dal mondo della natura o da quello della storia: era invece l'anima dell'uomo in quanto *tale*, in quanto singola anima individuale, a costituire il luogo in cui si compiva il miracolo di questa incarnazione, che non era qualcosa di passato e confinato in un preciso momento del tempo storico oggettivo, ma poteva e doveva rinnovarsi in ogni Io e in ogni tempo. La divinità doveva nascere nel profondo dell'anima, nei suoi recessi più intimi, recessi che costituiscono l'autentica «culla della divinità». Ogni volta che, più tardi, parla il Cusano mistico, si avverte di nuovo questo fondamentale tono della fede e della devozione eckhartiana. Ma egli non si

³⁵ Notizie più dettagliate sui «fratelli della vita comune» e sulla direzione religiosa fondamentale della *devotio moderna* si trovano in Paul Mestwerdt, *Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und «devotio moderna»*, Leipzig 1917 («Studien zur Kultur und Geschichte der Reformation», II), pp. 86 sgg., come in Albert Hyma, *The Christian Renaissance. A History of the «Devotio moderna»*, 2 voll., Grand Rapids (Mich.) 1924.

³⁶ Su Gerard Groote e le sue relazioni con Ruysbroeck cfr. in part. Hyma, *The Christian Renaissance* cit., I, pp. 11-12, e ora anche Gabriele Dolezich, *Die Mystik Jan van Ruysbroecks des Wunderbaren (1293-1381)*, Habelschwerdt 1926 («Breslauer Studien zur historischen Theologie», IV), pp. 1 sgg.

³⁷ Tra i frequenti accenni a Eckhart è particolarmente importante quello presente nella *Apologia doctae ignorantiae* cit., foll. 69 sgg. [cfr. Nicolai de Cusa *Opera omnia*, II cit., pp. 37 sgg.; trad. it., pp. 423 sgg.]. Maggiori dettagli sul rapporto tra Cusano ed Eckhart si trovano in part. in Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues* cit., pp. 426 sgg. e in Fiorentino, *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento* cit., pp. 108 sgg.

ferma a questo punto. Alla scuola della *devotio moderna* fa seguito da principio l'impostazione del sapere e della teologia scolastici, ed è all'Università di Heidelberg che Cusano accoglie i principi fondamentali di questo sapere. Qui il filosofo segue la «via moderna», introdotta a Heidelberg poco tempo prima da Marsilius von Inghen, seguace di Ockham, e considerata ancora quasi unanimemente valida nei primi decenni del xv secolo.³⁸ Anche da questa corrente Cusano riceve forti e durevoli stimoli: non a caso i contemporanei lo considereranno a ragione uno dei migliori «conoscitori del Medioevo».³⁹ Tuttavia la svolta intellettuale veramente decisiva non si compie qui, ma soltanto nel periodo italiano: soltanto nel contatto con l'Antico e con la sua rinascita nell'Italia del Quattrocento egli diviene pienamente se stesso. L'Italia ha avuto, nella vita e nell'opera del primo filosofo sistematico tedesco, lo stesso potere che avrebbe esercitato in seguito nella vita dei grandi artisti tedeschi. E tale potere deve essere stato tanto più grande in quanto Cusano mise piede sul suolo italiano non come Goethe, quasi quarantenne, ma a diciassette anni. Quando, nell'ottobre del 1417, egli giunge all'Università di Padova, lo avvolge per la prima volta la nuova cultura laica dell'epoca. È qui che egli sfugge al torpore e all'isolamento del sentimento mistico, e alla limitatezza della vita culturale tedesca del Medioevo: ciò che lo colpisce è un ambiente distante da quello tedesco e la libertà della vita. Qui si immerge nella cultura umanistica, facendo propria la conoscenza del greco, che in segui-

³⁸ Maggiori dettagli sull'attività universitaria dell'epoca a Heidelberg si trovano in part. nelle «Studien zur Spätscholastik» di Gerhard Ritter (cfr. *supra*, p. 14, n. 5). Interessante e singolare è il fatto che, nella lotta contro la «via antiqua», i «moderni» a Heidelberg credevano di potersi riferire a Niccolò Cusano addirittura come a uno dei loro: cfr. la stampa di Schöffner del 1499, in cui Cusano compare come autorità «moderna» accanto a Ockham, Albert von Sachsen, Johannes Gerson e altri (Ritter, *Studien zur Spätscholastik*, II, p. 77, n. 2).

³⁹ Paul Lehmann, nel suo *Vom Mittelalter und von der lateinischen Philologie des Mittelalters* (in «Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters», V, 1, 1914, pp. 1-25: p. 6), cita come prima attestazione documentabile dell'uso della parola «Medioevo» il necrologio che il vescovo di Aleria, Johannes Andrea, nell'anno 1469 ha dedicato al suo amico Niccolò Cusano. «Vir ipse – così recita – «quod rarum est in Germanis, supra opinionem eloquens et Latinus; historias idem omnes non priscas modo, sed *medie tempestatis* tum veteres tum recentiores usque ad nostra tempora memoria retinebat». Nello stesso senso poi, sia Hartmann Schedel nel 1493 nella sua cronaca universale (*Register des buchs der Croniken und geschichten mit figuren und pildnussen von angebin der welt bis auf dise unsere Zeit*, Nürnberg 1493) sia Faber Stapulensis nel 1514 nella prefazione alla sua edizione delle opere di Cusano, celebrano il filosofo come «conoscitore del Medioevo» (Nicolaus Cusanus, *Haec accurata recognitio trium voluminum operum. Cuius universalem indicem proxime sequens pagina monstrat*, 3 voll., a cura di Jacobus Faber Stapulensis, I, Parisiis 1514, foll. II r-III r).

to gli permette di studiare a fondo sia Platone che Archimede, nonché i problemi fondamentali della matematica greca. Fin dall'inizio infatti – e ciò distingue Cusano dagli umanisti veri e propri, come Poggio o Valla – il suo interesse per l'Antico prende questa caratteristica, rivolgendosi, anziché alla poesia e alla retorica, alla filosofia e alla matematica dell'Antichità. Così già a Padova egli stringe quel legame che d'ora in poi lo unirà per tutta la vita ad uno dei maggiori matematici e fisici italiani, Paolo Toscanelli.⁴⁰ Questi introduce Cusano ai problemi geografici, cosmografici e fisici dell'epoca, trasmettendogli gli stimoli che il filosofo di Cusa avrebbe più tardi fatto conoscere ai matematici e astronomi tedeschi, a Georg Peurbach e a Regiomontano, e che avrebbero continuato ad avere un influsso fino a Copernico. Questi tre grandi aspetti della cultura di Cusano gli impongono ora di trovare un equilibrio intellettuale, e lo spingono verso una sintesi che ad un primo sguardo può apparire un'autentica *coincidentia oppositorum* ma che, se osservata più da vicino, non è altro che l'espressione specifica del problema spirituale di fondo del Rinascimento.

Il fatto che il Rinascimento sia teso con tutte le sue forze produttive spirituali ad un approfondimento del problema dell'*individuo* non ha bisogno di ulteriori dimostrazioni. L'esposizione fondamentale di Burckhardt resta tuttora salda su questo punto. Tuttavia Burckhardt ha descritto soltanto *un* lato del grande processo di liberazione in cui l'uomo moderno matura una coscienza di sé. «Nel Medioevo le due facce della coscienza – l'atteggiamento estroverso e quello introverso – erano immerse nel sogno o nel dormiveglia, quasi fossero coperte da un velo comune intessuto di fede, impaccio infantile e credenze irrazionali. Visti attraverso questo, mondo e storia apparivano tinti di meraviglioso, mentre l'uomo conosceva se stesso solo come membro di una razza, popolo, partito, corporazione, famiglia o sotto qualche altra fattispecie dell'universale. In Italia per la prima volta questo velo viene spazzato via, emerge un atteggiamento teorico e pratico *oggettivo* verso lo stato e in generale verso tutti i fenomeni del mondo. Al contempo, però, l'elemen-

⁴⁰ Su Toscanelli cfr. Gustavo Uzielli, *La vita e i tempi di Paolo dal Pozzo Toscanelli. Ricerche e studi*, Roma 1894; per il rapporto tra questi e Cusano è caratteristica in particolare la dedica dell'opera cusana *De geometricis transmutationibus*, in *Opera* cit., foll. 939-91: foll. 939-40: «Sed quanto me ab annis iuventutis atque adolescentiae nostrae, strictiori amicitiae nodo, atque cordiali quodam amplexu indesinenter constrinxisti: tanto ý nunc accuratius emendationi animum adhibe, et in communionem aliorum (nisi correctum) prodire non sinas» [cfr. Nicolai de Cusa *Opera omnia* cit., XX, a cura di Menso Folkerts, Hamburg 2010, pp. 3-33: p. 4].

to *soggettivo* si leva in tutta la sua forza: l'uomo diventa *individuo* spirituale e riconosce se stesso come tale». ⁴¹ Cusano partecipa pienamente di questo atteggiamento oggettivo appena risvegliato, così come dell'approfondimento della soggettività, anche se la sua grandezza e la sua rilevanza storica consistono nel fatto che egli non compie tale svolta in opposizione ai princìpi religiosi fondamentali del Medioevo, ma proprio seguendo questi stessi princìpi, cosicché, a partire dal centro stesso della sfera religiosa, egli porta a compimento la «scoperta della natura e dell'uomo», cercando di fissarla e ancorarla in quest'ambito. Cusano è e resta un mistico e un teologo, ma egli sente di essere all'altezza del mondo e della natura, della storia e della nuova cultura laica e umana: non respinge questi elementi, ma si pone sempre più nel loro alveo, annodandoli al proprio ambito di pensiero. Tale processo si può seguire a partire dai primi scritti cusani, ove in un primo momento prevale ancora il motivo del platonico *χωρισμός*, mentre nelle opere più tarde assume sempre più preminenza quello della *μέθεξις*. Adesso a Cusano sembra che l'«apice della teoria» sia la concezione secondo cui la verità, che inizialmente cercava nell'oscurità della mistica e definiva come il contrario di ogni molteplicità e mutamento, si riveli proprio in questo ambito della molteplicità empirica, e secondo cui la verità «grida sulle piazze». ⁴² In lui erompe con sempre maggior forza questo nuovo sentimento mondano e, assieme, il suo caratteristico ottimismo religioso. Il termine «panteismo» non definisce

⁴¹ Jacob Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, a cura di Ludwig Geiger, 2 voll., Leipzig 1901, I, p. 141 [cfr. l'ed. a cura di Werner Kaegi, in *Jacob Burckhardt-Gesamtausgabe*, V, Basel 1930, p. 95; trad. it. a cura di Maurizio Ghelardi, *La civiltà del Rinascimento in Italia. Un tentativo di interpretazione*, Torino 2006, p. 103].

⁴² Cusanus, *De apice theoriae*, in Id., *Opera cit.*, foll. 332-37: foll. 332-33 [cfr. Id., *Opera omnia*, XII cit., pp. 3-5; trad. it. in Id., *Opere filosofiche cit.*, pp. 1048-49]: «quidditas, quae semper quaesita est, et quaeritur, et quaeretur, si esset penitus ignota, quomodo quaeretur [...] Cum igitur annis multis, viderim ipsam ultra omnem potentiam cognitivam, ante omnem varietatem et oppositionem, quaeri oportere: non attendi, quidditatem in se subsistentem, esse omnium substantiarum invariabilem subsistentiam, ideo nec multiplicabilem nec plurificabilem, et hinc non aliam et aliam, aliorum entium quidditatem, sed eandem omnium hypostasim. Deinde vidi, necessario fatendum, ipsam rerum hypostasim seu subsistentiam, posse esse. Et quia potest esse: utique sine posse ipso, non potest esse: quomodo enim sine posse potest [...] Veritas, quanto clarior, tanto facilius. Putabam ego aliquando, ipsam in obscuro melius reperiri. Magnae potentiae veritas est, in qua posse, ipsum valde lucet: clamat enim in plateis, sicut in libello de Idiota legisti, valde certe se undique facilem repertum, ostendit». Cfr. in part. Id., *Idiotae de sapientia libri tres*, in Id., *Opera cit.*, foll. 137-80: foll. 137-43 [cfr. Id., *Opera omnia cit.*, V, a cura di Ludwig Baur [1937] e Renata Steiger, con appendici a cura di Raymond Klibansky, Hamburg 1983, pp. 4 sgg.; trad. it. a cura di Graziella Federici Vescovini, in Niccolò Cusano, *I dialoghi dell'Idiota: libri quattro*, Firenze 2003, pp. 4 sgg.].

correttamente tale sentimento, poiché l'opposizione tra l'essere di Dio e l'essere del mondo non deve essere cancellata, ma mantenuta in tutto il suo rigore. Ma poiché, come il *De visione Dei* ha insegnato, la verità dell'universale e la distinzione dell'individuale si compenetrano, in modo che non si può vedere né comprendere l'essere divino altro che nelle prospettive individuali infinitamente molteplici, così anche l'essere che è *prima* di ogni limitazione e «contrazione» lo possiamo scorgere soltanto in questa stessa limitazione. L'ideale a cui la nostra conoscenza può tendere non è dunque quello di negare e rigettare la distinzione, piuttosto quello di mostrarla in tutta la sua ricchezza: soltanto la *totalità* degli aspetti ci dà l'*unica* visione del divino. Il mondo diviene simbolo di Dio, non perché una qualunque parte di esso è posta in rilievo e riceve un peculiare segno di valore, bensì perché lo percorriamo nella totalità delle sue forme, abbandonandoci liberamente alla loro molteplicità e alle loro contraddizioni. La posizione peculiare di Cusano nella storia della Chiesa e nella generale storia spirituale è rappresentata dal fatto che egli ha posto e soddisfatto questa esigenza speculativa nello sviluppo del proprio pensiero ed è stato in grado di soddisfarla nell'ambito della Chiesa. Nel momento in cui la Chiesa cattolica, di fronte all'assalto del protestantesimo, è stata costretta a chiudersi in se stessa e nel contenuto tradizionale dei suoi dogmi, allora ha dovuto anche escludere le nuove idee e tendenze che in Cusano sono ancora comprese e padroneggiate dal punto di vista religioso. Sono le stesse dottrine cosmologiche che egli enuncia nel 1440 nel *De docta ignorantia* quelle per le quali più di un secolo e mezzo più tardi Giordano Bruno sarà condannato a morte, e Galilei subirà la persecuzione e la scomunica. Insomma, la filosofia di Cusano si trova su una sottile linea di confine tra le epoche e i modi di pensare, e ciò emerge non solo se si confronta la sua dottrina con quella del secolo successivo, ma anche se la si paragona con quella del secolo precedente. Allora risulta che qui in effetti l'individualismo religioso, le cui fonti fondamentali si trovano nella mistica, in particolare in quella di Eckhart e di Tauler, si incontra e si confronta, in modo singolare e unico, con l'individualismo profano, con l'ideale della nuova cultura e della nuova umanità. Tali inizi risalgono al Trecento. La vita e la filosofia di Petrarca si muovono continuamente intorno a questi due punti focali, e lottano sempre di nuovo per un equilibrio tra le esigenze umane antiche e quelle religiose medievali, anche se in lui non è mai raggiunta una quiete in questa lotta, un equilibrio interno tra le tendenze contrastanti.

Tutto il fascino e la vivacità dei dialoghi di Petrarca consistono piuttosto proprio nel fatto che l'autore ci pone al centro della lotta stessa, e mostra l'Io inquieto e instabile esposto alle potenze spirituali contrapposte. Il suo mondo interiore resta diviso tra Cicero e Agostino: deve respingere proprio ciò a cui tende, deve svalutare dal punto di vista religioso ciò che per lui costituisce il contenuto e il valore spirituale della vita. Tutti gli ideali di un'umanità laica, fama, bellezza, amore, a cui Petrarca è avvinghiato con ogni fibra del suo Io, sono destinati a sfociare in questo verdetto, e proprio da qui risulta quella lacerazione dell'Io spirituale, quella malattia dell'anima, che Petrarca ha descritto nella sua opera più profonda e ricca sotto il profilo personale, vale a dire nel *De secreto conflictu curarum suarum*. Come risultato della lotta resta alla fine solo la rinuncia, la noia del mondo, l'*acedia*. La vita – così Petrarca stesso descrive tale sensazione – diventa sogno, Phantasma:⁴³ vede la propria nullità, senza potersi sottrarre. Diversamente, in Cusano non si trova traccia di un tale conflitto interiore, del pessimismo e dell'ascesi in cui Petrarca finisce. Talvolta, il filosofo di Cusa si trova in mezzo alle lotte più gravose: nel conflitto con l'arciduca Sigismondo d'Austria che porta alla cattura di Cusano, egli si augura di essere sollevato dal peso delle preoccupazioni terrene; ma proprio mentre desidera per sé una cella nel monastero degli amici frati di Tegernsee,⁴⁴ la sua vita è interamente orientata all'attività positiva; dall'inizio alla fine è gravida di grandi progetti e di compiti politici di respiro universale, di riforme pratiche e di ricerche filosofico-scientifiche. E proprio da questa imponente attività erompe ora il principio fondamentale della sua speculazione. Ciò che nelle sue azioni appare separato, è destinato a riunirsi nel suo pensiero; è proprio questa infatti l'essenza del pensiero stesso, che pone le opposizioni solo per conciliarle, per superarle e dominarle nel principio della *coincidentia oppositorum*.

A questo punto, che concerne la decisione definitiva tra i presupposti religiosi di Cusano e gli ideali e le forze culturali laiche che agiscono su di lui, si lega ora una sezione teorica, che forse deve essere designata come la più singolare e difficile della sua filosofia. Per lui la decisione consiste nel semplice approfondimento del con-

⁴³ Francesco Petrarca, lettera a Giacomo Colonna, in *Epistolae rerum familiarium* (libro II, cap. 9) (cfr. Voigt, *Die Wiederbelebung der classischen Alterthums* cit., I, p. 136 [ed. critica a cura di Vittorio Rossi e Umberto Bosco, *Le familiari*, 4 voll., Firenze 1933-42, I, Firenze 1933, p. 135]).

⁴⁴ Cfr. la lettera a Gaspard Aindorffer del 16 agosto 1454 (in Vansteenbergh, *Autour de la docte ignorance* cit., p. 139).

tenuto fondamentale del cristianesimo: l'*idea di Cristo* è chiamata a giustificare, legittimare in forma religiosa e sanzionare l'*idea dell'umanità*. In alcuni casi, il terzo libro del *De docta ignorantia*, in cui si compie questa svolta, è stato compreso così poco che si è stati tentati di emarginarlo dal complesso della *filosofia* di Cusano, considerandolo un'aggiunta «teologica» arbitraria che dovrebbe la sua origine ad un puro interesse dogmatico.⁴⁵ Ma simili esclusioni, di cui spesso leggiamo, non possono essere introdotte nella dottrina di Cusano senza fare con questo a pezzi tutta la sua articolazione interna, e senza annullare la sua caratteristica struttura spirituale. In realtà, l'introduzione e la trattazione speculativa dell'*idea di Cristo* non è affatto un'aggiunta esteriore, è piuttosto questa idea che porta a compiuto svolgimento e a compiuta espressione la forza motrice del suo pensiero. Qui ci troviamo nel vero e proprio punto di passaggio, nella svolta dialettica della sua riflessione, tesa a tracciare una separazione netta tra condizionato e incondizionato, umano e divino, finito e infinito. Nessuno dei due momenti si può riferire all'altro o può essere misurato tramite l'altro, cosicché alla conoscenza finita, umana, non resta altro atteggiamento di fronte all'assoluto che quello della rassegnazione e della completa umiltà. Ma proprio tale rassegnazione cela ora un momento positivo: se è vero che la conoscenza umana non può che giungere all'ignoranza dell'assoluto, tuttavia è pur vero che grazie a ciò essa acquisisce consapevolezza proprio di questo stesso non sapere, e comprende non l'unità assoluta nel suo puro «quid», ma se stessa nella sua differenza da questa unità, nella sua generale «alterità». Proprio tale alterità racchiude ora in sé un *rapporto* con il polo negativo della conoscenza. Il sapere non sarebbe mai in grado di riconoscersi nella sua nullità senza di esso. Per dirla con Hegel, di cui Cusano con acume singolare anticipa qui i principi fondamentali, la conoscenza non potrebbe porre limiti se non li avesse già in un certo senso superati. La coscienza della differenza racchiude in sé la conciliazione di essa. D'altronde, questa mediazione non significa che esiste un qualsiasi rapporto tra l'infinito, l'essere assoluto, e l'autocoscienza finita *empirica*. Qui, come in precedenza, si spalanca un abisso che non può essere colmato. In luogo del sé empirico deve subentrare piuttosto un sé universale, e invece dell'uomo come esistenza individuale particolare deve apparire il contenuto spirituale

⁴⁵ Così sostiene di nuovo di recente Thomas Whittaker in un articolo dal titolo *Nicholas of Cusa*, in «Mind», XXXIV, 1925, pp. 436-54: pp. 439-40.

dell'umanità: tale è il contenuto spirituale universale che Cusano vede racchiuso in Cristo. Quindi, soltanto Cristo è l'autentica «natura media» che comprende in unità finito e infinito: un'unità che non è casuale ma sostanziale, non indica la sussistenza di un mero «legame» di fatto tra aspetti separati, ma significa l'esigenza di un nesso originario e necessario di entrambi gli opposti. La «natura media» richiesta deve essere tale da racchiudere in sé nel suo *insieme* ciò che è superiore e ciò che è inferiore, da nascondere in sé e «complicare» in sé – così suona l'espressione cusania – l'intero universo con tutte le sue forme possibili, come il maximum del mondo inferiore e il minimum del mondo superiore. Così essa diviene il vero e proprio anello di congiunzione del cosmo, «fermaglio del mondo».⁴⁶ Allo stesso modo in cui Cristo è espressione dell'umanità *intera*, e non indica altro che la sua semplice idea ed essenza, così l'uomo, se considerato nella sua essenza, racchiude in sé tutte le cose: in lui, in quanto microcosmo, convergono difatti tutte le linee del macrocosmo.⁴⁷ Si scorge come qui il motivo del microcosmo, che Cusano caratterizza espressamente come un motivo *antico*,⁴⁸ si intrecci in modo singolare con l'idea religiosa di fondo del cristianesimo. Nel pensiero medievale il tema della redenzione significava essenzialmente l'idea della liberazione dal mondo, l'innalzamento dell'uomo al di sopra dell'esistenza inferiore, sensibile e terrena. Ma Cusano adesso non conosce più una simile separazione tra uomo e natura. Se l'uomo in quanto microcosmo comprende in sé tutte le nature degli enti, allora la *sua* redenzione, il suo innalzamento al divino, abbraccia anche l'innalzamento della totalità degli enti. Non esiste più alcuna entità singola, separata, in certo

⁴⁶ Nicolaus Cusanus, *Excitationum libri decem* (libro IX), in Id., *Opera* cit., foll. 349-683: fol. 639 [cfr. Id., *Opera omnia* cit., XIX, 5, a cura di Adelaida Dorothea Riemann, Harald Schwartz e Frank Bernard Stammkötter, Hamburg 2005, p. 461]: «Et in hoc passu, mediatio Christi intelligitur, quae est copula hujus coincidentiae, ascensus hominis interioris in Deum, et Dei in hominem».

⁴⁷ Id., *De docta ignorantia* cit. (libro III, cap. 3), fol. 46-47 [cfr. Id., *Opera omnia*, I cit., p. 197; trad. it., p. 166]: «Maximo autem cui minimum coincidit, conveniet ita unum amplecti, quod et aliud non dimittat, sed simul omnia. Quapropter natura media, quae est medium connexionis inferioris et superioris, est solum illa, quae ad maximum convenienter elevabilis est potentia maximi infiniti Dei: nam cum ipsa intra se complicit omnes naturas, ut supremum inferioris, et infimum superioris, si ipsa secundum omnia sui ad unionem maximitatis ascenderit, omnes naturas ac totum universum, omni possibili modo ad summum gradum in ipsa pervenisse constat».

⁴⁸ *Ibid.* (libro III, cap. 3), fol. 47 [cfr. Nicolai de Cusa *Opera omnia*, I cit., p. 198; trad. it., p. 166]: «Humana vero natura est illa, quae est supra omnia Dei opera elevata, et paulominus Angelis minorata, intellectualem et sensibilem naturam complicans, ac universa intra se constringens, ut μικρόκοσμος aut parvus mundus, a veteribus rationabiliter vocitetur».

senso emarginata, che non rientri veramente nel processo religioso fondamentale della redenzione. Così, non è soltanto l'uomo a sollevarsi fino a Dio grazie a Cristo, ma in lui, e in forza di lui, l'intero cosmo compie la sua ascesa. Il «regnum gratiae» e il «regnum naturae» non sono più reciprocamente estranei e avversi, ma sono entrambi riferiti l'uno all'altro e alla loro comune meta divina. L'unificazione si è compiuta non solo tra Dio e l'uomo, ma tra Dio e ogni creatura. La distanza è stata colmata, nel momento in cui tra il principio creatore e la creatura, tra Dio e quest'ultima, subentra lo spirito dell'umanità, la *humanitas*, in quanto creatore e allo stesso tempo creatura.⁴⁹

Con ciò Cusano si appoggia, quanto alla *formulazione verbale*, all'antica «divisione del mondo», a quella *divisio naturae*, come l'aveva chiamata già Giovanni Scoto, dal momento che distingue la natura che crea e non è creata da quella che è creata e crea, da quella che è creata e non crea, e infine da quella che non crea né è creata; e tuttavia ora questa espressione racchiude un contenuto essenzialmente nuovo. Quando Eriugena parla dell'essenza creata e al contempo creatrice intende con questo un provenire senza tempo delle cose dalle loro idee, dai loro eterni prototipi e modelli.⁵⁰ Ma in Cusano non sono le idee ad essere considerate forze creatrici nel senso del neoplatonismo. Egli richiede piuttosto un soggetto *concreto* come centro e punto di partenza di ogni attività realmente creatrice, e tale soggetto non si può presentare in nessun altro luogo se non nella mente dell'uomo. In principio è soprattutto questa la prospettiva da cui risulta una nuova direzione della *dottrina della conoscenza*. Ogni autentico conoscere non tende a una mera riproduzione della realtà, ma rappresenta continuamente una deter-

⁴⁹ Cusanus, *De docta ignorantia* cit. (libro III, cap. 2), fol. 46 [cfr. Id., *Opera omnia*, I cit., p. 194; trad. it., p. 165]: «Oportet igitur ipsum tale, ita Deum esse concipere ut sit et creatura, ita creaturam ut sit et creator, creatorem et creaturam absque confusione et compositione. Quis itaque excelsus adeo elevari possit, ut in unitate diversitatem, et in diversitate unitatem concipiat: supra omnem igitur intellectum, haec unio esset». Cfr. in part. Id., *De visione Dei* cit. (cap. 20), foll. 201-02 [cfr. Id., *Opera omnia*, VI cit., pp. 88-89; trad. it. in Id., *Opere filosofiche* cit., pp. 589-90]: «Video in te Iesu filiationem divinam, quae est veritas omnis filiationis, et pariter altissimam humanam filiationem, quae est propinquissima imago, absolutae filiationis. [...] Omnia igitur in natura humana tua video, quae et video in divina, sed humaniter illa esse video, in natura humana, quae sunt ipsa divina veritas in natura divina [...] Video, Iesu bone, te intra murum Paradisi: quoniam intellectus tuus, est veritas pariter et imago, et tu es Deus, pariter et creatura: infinitus pariter et finitus [...] es enim copulatio, divinae creantis naturae, et humanae creatae naturae».

⁵⁰ Cfr. in part. Johannes Scotus Eriugena, *De divisione naturae* (libro I, cap. 2) [cfr. Id., *Periphyseon* (*De Divisione Naturae*), a cura di Inglis Patrick Sheldon-Williams con la collaborazione di Ludwig Bieler, 4 voll., Dublin 1968-95, II, pp. 8-14].

minata direzione dell'agire spirituale. Dal fondamento di questa libera attività proviene ogni necessità che riscontriamo nella scienza, e in particolare nella matematica. La mente giunge a un'autentica comprensione soltanto quando non riproduce un'esistenza esteriore, ma dove «esplica» se stessa e la propria essenza. In sé trova il semplice concetto e il «principio» del punto, dal quale fa derivare, grazie ad un porre continuamente ripetuto, la linea, la superficie e infine l'intero mondo dell'estensione; in sé trova l'idea semplice dell'«ora», da cui si dispiega l'infinità della sequenza temporale. Allo stesso modo in cui le forme fondamentali dell'intuizione, spazio e tempo, sono «implicate» nella mente, così lo sono anche il concetto di numero e di grandezza, e tutte le categorie logiche e matematiche. Nello sviluppo di tali categorie la mente crea l'aritmetica, la geometria, la musica e l'astronomia. Cosicché anche tutto ciò che in generale pertiene alla logica, i dieci predicamenti, i cinque universali e così via, resta racchiuso in questa forza fondamentale della mente. I principi logici sono le condizioni di ogni «discrezione», di ogni distinzione del molteplice secondo specie e classi, e di ogni operazione che riconduce ciò che è empiricamente mutevole a leggi saldamente determinate.⁵¹ In tale fondazione delle scien-

⁵¹ Maggiori dettagli su questo principio fondamentale della *dottrina della conoscenza* di Cusano si trovano nel mio scritto sul problema della conoscenza [Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, I, Berlin 1922³, pp. 33 sgg. (ECW II, pp. 27 sgg.); trad. it., pp. 50 sgg.]. Cfr. in part. Nicolaus Cusanus, *De ludo globi libri tres* (libro II), in Id., *Opera cit.*, foll. 208-39; foll. 231-32 [cfr. Id., *Opera omnia cit.*, IX, a cura di Hans Gerhard Senger, Hamburg 1998, pp. 92-93; trad. it. in Cusano, *Opere filosofiche cit.*, pp. 910-112]: «anima rationalis, est vis complicativa, omnium notionalium complicationum. Complicat enim complicationem multitudinis, et complicationem magnitudinis, scilicet unius et puncti. Nam sine illis, scilicet multitudine et magnitudine, nulla fit discretio. Complicat complicationem motuum, quae complicatio, quies dicitur: nihil enim in motu, nisi quies videtur. Motus enim est, de quiete in quietem. Complicat etiam complicationem temporis, quae Nunc seu praesentia dicitur. Nihil enim in tempore, nisi Nunc reperitur. Et ita de omnibus complicationibus dicendum, scilicet, quod anima rationalis, est simplicitas, omnium complicationum notionalium. Complicat enim vis subtilissima, animae rationalis, in sua simplicitate, omnem complicitatem, sine qua perfecta discretio fieri non potest. Quapropter, ut multitudinem discernat, unitati seu complicationi numeri se assimilat, et ex se notionalem multitudinis numerum, explicat. Sic se puncto assimilat, qui complicat magnitudinem, ut de se notionales lineas, superficies, et corpora explicet. Et ex complicatione illorum vel illarum, scilicet unitate et puncto: mathematicales explicat figuras, circulares, et polygonias [...] Sic se assimilat quieti, ut motum discernat [...] Et cum hae omnes complicationes sint in ipsa unitate, ipsa tanquam complicatio complicationum, explicatorie omnia discernit et mensurat [...] et motum, et agros, et quaeque quanta. Et invenit disciplinas, scilicet Arithmetica, Geometricam, Musicam et Astronomicam, et illas in sua virtute complicari, experitur. Sunt enim illae disciplinae, per homines inventae et explicatae [...] Unde et decem praedicamenta, in eius [animae rationalis] vi notionali, complicantur. Similiter et quinque Universalis, et quaeque logicalia, et alia, ad perfectam notionem necessaria: sive illa habeant esse, extra mentem, sive non, quando sine ipsis non potest discretio et notio, perfecte per animam haberi».

ze si rivela la forza creatrice dell'anima razionale in entrambi i suoi momenti fondamentali: grazie ad essa la mente, nel suo dispiegarsi, trapassa nel tempo, e nondimeno resta al di sopra del tempo inteso come mera successione. La mente infatti, in quanto origine e creatrice della scienza, non è nel tempo ma è il tempo che è in lei. È la mente che, in virtù della sua forza di discrezione, sola è in grado di creare determinati periodi e suddivisioni temporali, e delimita reciprocamente ore, mesi e anni. Così come Dio produce tutte le differenze essenziali, l'intelletto umano fa scaturire da sé tutte le differenze concettuali, e perciò è fonte originaria dell'armonia, e continua riunificazione dei *contrari*. L'intelletto umano ha creato tramite Tolomeo l'astrolabio, tramite Orfeo la lira, poiché l'invenzione non viene dall'esterno, ma è solo la realizzazione del concetto in una materia sensibile. Come l'occhio con la vista, così si comporta dunque il tempo con l'anima: esso è l'organo di cui si serve questa per poter adempiere la sua funzione fondamentale, vale a dire l'ordinamento e la classificazione del molteplice variamente disseminato.⁵² In questa interpretazione idealistica, Cusano pone il fondamento per il concetto moderno, *matematico* e *fisico*, di tempo, che in seguito si presenterà in Keplero e in Leibniz,⁵³ e analogamente dischiude, al contempo, una nuova interpretazione e una nuova valutazione della *storia*, giacché l'interpretazione dell'esistenza storica viene ora fatta dipendere dall'opposizione fondamentale di *complicatio* ed *explicatio*. Perfino questa esistenza non è semplicemente un «accadere» esteriore, ma si presenta come l'*azione* più

⁵² Cusanus, *De ludo globi* cit., fol. 232 [cfr. Id., *Opera omnia*, IX cit., p. 93; trad. it., p. 912]: «[...] annus, mensis, horae, sunt instrumenta mensurae temporis, per hominem creatae. Sic tempus cum sit mensura motus, mensurantis animae est instrumentum. Non igitur dependet ratio animae a tempore, sed ratio mensurae motus, quae tempus dicitur, ab anima rationali dependet. Quare anima rationalis, non est temporis subdita, sed ad tempus se habet anterioriter, sicut visus ad oculum: qui licet sine oculo non videat, tamen non habet ab oculo, quod est visus, cum oculus sit organum eius. Ita anima rationalis, licet non mensuret motum sine tempore, non tamen propterea ipsa subest temporis, sed potius e converso: cum utatur tempore, pro instrumento et organo, ad discretionem motuum faciendam». Cfr. in part. Id., *Idiota* cit. (libro III: *De mente*, cap. 15), foll. 171-72 [cfr. Id., *Opera omnia*, V cit., p. 158; trad. it. *infra*, p. 274].

⁵³ Alla dottrina del «divino Cusano» («divinus mihi Cusanus») Keplero rimanda già nella sua prima opera, il *Mysterium Cosmographicum*. Cfr. Joannes Keplerus, *Mysterium Cosmographicum* (cap. 2), in Id., *Opera omnia*, a cura di Christian Frisch, 8 voll., Frankfurt a.M. - Erlangen 1858-78, I, pp. 1-187: p. 122 [cfr. Johannes Kepler, *Gesammelte Werke*, a cura di Walter von Dyck e Max Caspar, München 1937, I, a cura di Max Caspar. München 1938, p. 23]; cfr. inoltre Joannes Keplerus, *Dissertatio cum nuncio sidereo nuper ad mortales misso a Galilaeo Galilaeo*, in Id., *Opera omnia* cit., II, pp. 485-506: p. 490, e Id., *Litterae Kepleri aliorumque mutuae de Stella Nova*, in Id., *Opera omnia*, II cit., pp. 582-610: p. 595 [Id., *Gesammelte Werke* cit., IV, a cura di Max Caspar e Franz Hammer, München 1941, p. 289].

peculiare dell'uomo, che in nessun altro ambito, se non nella sua storia, può dimostrarsi realmente creatore e libero. Qui si mostra che l'uomo, in ogni vicissitudine delle situazioni casuali, e sotto ogni costrizione esterna, resta tuttavia sempre il «Dio creato»: racchiuso interamente nel tempo e nella singolarità del momento, costretto nelle condizioni dell'attimo, egli si mostra pur sempre di fronte ad ogni cosa continuamente come *Deus occasionatus*,⁵⁴ vale a dire resta fermo nel proprio essere, non oltrepassando mai i confini della sua natura specificamente umana. Ma proprio mentre sviluppa e rappresenta sotto ogni aspetto la sua natura, rappresenta con ciò il divino nella forma e nei limiti dell'umano.⁵⁵ Al pari di ogni essere, l'uomo ha infatti il diritto di compiere e realizzare la *sua* forma⁵⁶ e può, anzi deve, affermare questa forma, questa sua limitazione, poiché soltanto allora egli è in grado di venerare e amare Dio in essa, e manifestare la purezza della sua origine.⁵⁷ È come se con questo il dogma del peccato originale, per quanto poco Cusano lo contesti,⁵⁸ avesse perso la forza che aveva esercitato sull'intero pensiero medievale e sul senso medievale della vita. Adesso si risveglia quello spirito pelagiano contro cui Agostino aveva condotto una dura lotta, in cui si era sviluppata la dottrina della fede medievale. Il

⁵⁴ [Cusanus, *De docta ignorantia* cit. (libro II, cap. 2), fol. 25; cfr. Id., *Opera omnia*, I cit., p. 104; trad. it., p. 116].

⁵⁵ Id., *De coniecturis* cit. (libro II, cap. 14), foll. 109-10 [cfr. Id., *Opera omnia*, III cit., pp. 140 sgg.; trad. it., pp. 279 sgg.].

⁵⁶ «Quis ista intelligere posset, quomodo omnia illius unice infinitae formae, sunt imago, diversitatem ex contingenti habendo, quasi creatura sit Deus occasionatus [...] quoniam ipsa forma infinita, non est nisi finite recepta, ut omnis creatura sit quasi infinitas finita, aut Deus creatus, ut sit eo modo, quo hoc melius esse possit [...] Ex quo subinfertur, omnem creaturam ut talem, perfectam, etiam si alterius respectu minus perfecta videatur. [...] quiescit omne esse creatum in sua perfectione, quam habet ab esse divino liberaliter, nullum aliud creatum esse appetens, tanquam perfectius, sed ipsum quod habet a maximo, praediligens, quasi quoddam divinum munus, hoc incorruptibiliter perfici et conservari optans»: Id., *De docta ignorantia* cit. (libro II, cap. 2), fol. 25 [cfr. Id., *Opera omnia*, I cit., p. 104; trad. it., pp. 116-17].

⁵⁷ Questo pensiero ha ottenuto la più chiara e nitida espressione nel *De dato patris luminum* [in *Opera* cit., foll. 284-91]; cfr. ad es. il cap. 1, fol. 285 [cfr. Id., *Opera omnia*, IV cit., p. 93; trad. it. in Id., *Opere filosofiche* cit., pp. 356-57]: «omnis vis illa, quae se esse cognoscit ab optimo, optime se esse cognoscit. Cognoscit igitur esse suum, cuius nullam vellet ullo unquam tempore corruptionem aut mutationem, in aliud esse extra speciem propriam, sibi datum non quidem ab alio aliquo, quod non est de sursum, super omnia in altitudine omnis optimitatis. Nam non credit intellectus humanus, naturam suam sibi potuisse dari ab aliquo, cuius bonitas non sit altissima de sursum, super omne bonum. Neque quiesceret aliquod ens, in data natura, si a diminuto et creato bono esset: sed quia ab optimo et maximo magistro, quo nihil altius, sortitum est esse suum, omne id quod est, quiescit in specifica natura sua ut in optima ab optimo».

⁵⁸ Sulla teoria cusania del peccato originale, cfr. in part. la predica *Coelum et terra transibunt, verba autem mea non transiunt*, in Id., *Excitationes* (libro V), in *Opera* cit., foll. 493-96:

principio della libertà dell'uomo è accentuato con grande intensità, poiché soltanto la libertà permette all'uomo di diventare simile a Dio, di essere recipiente di Dio (*capax Dei*).⁵⁹ E se l'uomo possiede il suo *essere* come un feudo che gli è stato concesso completamente da Dio, nondimeno esiste *una* sfera in cui egli agisce come creatore libero, e in cui dispone autonomamente: la sfera del *valore*. Senza la natura umana non ci sarebbe infatti nulla di simile a un valore, nessun principio di valutazione delle cose secondo la loro maggiore o minore perfezione. Se si pensasse di cancellare questa natura dall'insieme delle cose, con lei scomparirebbe anche ogni priorità di valore di una cosa sull'altra. Dio è certamente l'artefice che conia le monete, ma è solo lo spirito umano che determina il loro valore. «Infatti, sebbene l'intelletto umano non conferisca l'essere al valore, tuttavia senza l'intelletto non si potrebbe distinguere alcun valore. Quindi se si mettesse da parte l'intelletto, non si potrebbe sapere se esiste un valore. Senza la forza del giudizio e della comparazione, cesserebbe qualunque valutazione, e insieme verrebbe necessariamente a mancare anche il valore. Da qui risulta l'eccellenza dello spirito, dal momento che senza lo spirito ogni creatura sarebbe priva di valore. Quindi, volendo Dio conferire valore alla sua opera, dovette, accanto ad altre cose, creare la natura intellettuale». ⁶⁰ In tali affermazioni l'umanesimo e l'ottimismo religiosi di Cusano trovano il loro compimento. Difatti: come potrebbe essere privo di valore e abbandonato alla rovina e al peccato quell'essere che è piuttosto principio e fonte di ogni valore? Come in precedenza la natura è stata innalzata a Dio grazie alla mediazione dell'umanità, così adesso la cultura umana sperimenta la sua autentica teodicea,

p. 495 [cfr. Id., *Opera omnia* cit., XVIII, 3, a cura di Silvia Donati, Isabella Mandrello e Harald Schwaetzer, Hamburg 2003, pp. 202-12: p. 210].

⁵⁹ «Creavit autem Deus naturam, magis suae bonitatis participem, scilicet intellectualem: quae in hoc quod habet liberum arbitrium, est creatori similior, et est quasi alius deus. [...] Istā naturā intellectūalis, capax est Dei, quia est in potentia infinita: potest enim semper plus et plus intelligere [...] Nulla natura alia potest fieri melior ex se: sed est id quod est sub necessitate, quae ipsam sic tenet. Sola intellectūalis natura, habet in se principia, per quae potest fieri melior, et ita Deo similior et capacior»: Cusanus, *Coelum et terra transibunt, verba autem mea non transiunt* cit. (libro V), fol. 498 [cfr. Id., *Opera omnia*, XVIII, 3 cit., p. 212].

⁶⁰ Id., *De ludo globi* cit. (libro II), fol. 236-37 [il passo citato è al fol. 237: «Et quamvis intellectus, non det esse valori: tamen sine intellectu, valor discerni etiam quia est, non potest. Semoto enim intellectu, non potest sciri, an sit valor. Non existente virtute rationali, et proportionativa, cessat aestimatio, qua non existente, utique valor cessaret. In hoc apparet praeciositas mentis, quoniam sine ipsa, omnia creata valore caruissent. Si igitur Deus voluit, opus suum debere aestimari aliquod valere, oportebat inter illa intellectualem creare naturam»; cfr. Id., *Opera omnia*, IX cit., p. 114; trad. it. pp. 923-24]. Cfr. a questo proposito Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, I cit., pp. 57 sgg. [ECW II, pp. 46 sgg.; trad. it., pp. 81 sgg.].

in cui si afferma la libertà della mente umana, sigillo della sua divinità. L'atmosfera della fuga dal mondo è sconfitta, svanita è la sfiducia nei confronti di esso, poiché soltanto nel momento in cui la mente si apre al mondo senza riserve, abbandonandosi completamente, essa può giungere a se stessa e alla misura delle proprie forze. Anche la natura sensibile, così come la forza conoscitiva sensibile, non è più qualcosa di semplicemente inferiore: è piuttosto questa natura a costituire il primo impulso e stimolo per ogni attività dell'intelletto. La mente è la descrizione vivente della saggezza eterna e infinita, ma la sua vita somiglia in noi a quella di un dormiente, finché non viene stimolata al movimento in forza dell'ammirazione che sorge dall'osservazione del sensibile.⁶¹ Benché attraversi tutto il territorio del sensibile, tale movimento ha inizio e fine nella mente stessa. È sempre la mente che si «assimila» al sensibile, e di fronte al colore diventa un vedere, di fronte al suono un ascoltare.⁶² Questa discesa nel mondo della percezione non è più ora considerata una caduta, una sorta di peccato della conoscenza, giacché in tale discesa si compie l'ascesa del mondo sensibile stesso, che ora si innalza dalla molteplicità all'unità, dalla limitazione all'universalità, dalla dispersione alla chiarezza.⁶³ Per Cusano l'insieme di tali idee si riassume in questo simbolo pregnante: la mente umana è un seme divino, che comprende nella sua semplice essenza la totalità di ciò che in generale è conoscibile. Ma, affinché questo seme possa germogliare e dare frutti, esso deve affondare nel terreno del sensibile.⁶⁴

⁶¹ Cusanus, *Idiota* cit. (libro III: *De mente*, cap. 5), fol. 155 [cfr. Id., *Opera omnia*, V cit., p. 85; trad. it. *infra*, p. 234]: «mens, est viva descriptio, eternae et infinitae sapientiae. Sed in nostris mentibus, ab initio, vita illa similis est dormienti, quousque admiratione, quae ex sensibilibus oritur, excitetur, ut moveatur: tunc motu vitae suae intellectivae in se descriptum reperit, quod quaerit».

⁶² *Ibid.* (libro III: *De mente*, cap. 7), fol. 158 [cfr. Nicolai de Cusa *Opera omnia*, V cit., p. 100; trad. it. *infra*, p. 242]: «Mens est adeo assimilativa, quod in visu se assimilatur visibilibus, et in auditu audibilibus, in gustu gustabilibus, in odoratu odorabilibus, in tactu tangibilibus, et in sensu sensibilibus, in imaginatione imaginabilibus, et in ratione rationabilibus».

⁶³ Id., *De coniecturis* cit. (libro II, cap. 16), foll. 112-113 [cfr. Id., *Opera omnia*, III cit., pp. 157-59; trad. it., pp. 287-89]: «Intellectus autem iste in nostra anima, eapropter in sensum descendit, ut sensibile ascendat in ipsum. Ascendit ad intellectum sensibile, ut intelligentia ad ipsam descendat. Hoc est enim intellectum descendere ad sensibile, quod sensibile ascendere ad intellectum: visibile enim, non attingitur per sensum visus, absente intentione, intellectus vigoris [...] Intellectus autem, qui secundum regionem intellectualem, in potentia est, secundum inferiores regiones, plus est in actu. Unde in sensibili mundo, in actu est, nam in visu visibile et in auditu audibile, actualiter apprehendit [...] Unit enim alteritatem sensorum, in phantasia, varietatem alteritatum phantasmatum, unit in ratione, variam alteritatem rationum, in sua unit intellectuali simplici unitate».

⁶⁴ «Quia mens, est quoddam divinum semen sua vi complicans omnium rerum exemplaria notionaliter: tunc a Deo, a quo hanc vim habet, eo ipso quod esse recepit, est simul et in

In una simile conciliazione di mente e mondo, intelletto e sensibilità, si ritrova il carattere fondamentale di quella «teologia copulativa» cui tende Cusano, e che egli oppone, con piena consapevolezza metodica, ad ogni teologia meramente «disgiuntiva», che nega e separa.⁶⁵

convenienti terra locatum, ubi fructum facere possit, et ex se rerum universitatem notionally explicare, alioqui haec vis seminalis, frustra data ipsi esset, si non fuisset addita opportunitas in actum prorumpendi»: Cusanus, *Idiota* cit. (libro III: *De mente*, cap. 5), fol. 154 [cfr. Id., *Opera omnia*, V cit., p. 81; trad. it. *infra*, p. 232].

⁶⁵ Cfr. in part. la sua lettera ai monaci di Tegernsee del 14 settembre 1453, stampata in Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance* cit., pp. 113-117. Cfr. inoltre Cusanus, *De filiatione Dei* cit., foll. 125-26 [cfr. Id., *Opera omnia*, IV cit., pp. 83-85; trad. it., pp. 347-49]: «Una est [...] Theologia, affirmativa, omnia de uno affirmans, et negativa, omnia de eodem negans, et dubia, neque negans, neque affirmans, et disiunctiva, alterum affirmans, alterum negans, et copulativa, opposita affirmative connectens [...] Oportet deinde studentem non negligere, quomodo in hac schola sensibilis mundi, in modorum varietate, quaeritur unum, quod omnia, sed parto iam magisterio, in coelo intelligentiae pure in uno omnia sciuntur».

Cusano e l'Italia

I.

La forte influenza che la personalità e la dottrina di Cusano hanno esercitato sull'Italia e sulla vita intellettuale italiana del Quattrocento ci è testimoniata già dai contemporanei.¹ Tuttavia, la storia della filosofia e la storia generale della cultura del Rinascimento non hanno ancora realmente riconosciuto e rilevato i rapporti intercorsi tra Cusano e l'Italia. L'importanza di Cusano per la storia della *filosofia italiana* emerge con chiarezza e in modo incontestabile soltanto in Giordano Bruno, che non ha mai lasciato alcun dubbio riguardo al debito che aveva contratto nei confronti dei due pensatori che valutava come i suoi veri e propri liberatori spirituali: il «divino Cusano» e Copernico. Certo, tra la pubblicazione della *Docta ignorantia* e i principali scritti filosofici di Bruno trascorre un lasso di tempo di quasi un secolo e mezzo. Dovremmo dunque ammettere che durante questo intervallo i principi speculativi di Cusano siano rimasti in ombra, che non abbiano in alcun modo influito direttamente sulla loro epoca? Questa ipotesi sembra quasi obbligata se si considera che i sistemi filosofici realmente rappresentativi di tale periodo non si richiamano mai a questi principi, anzi sembra che perfino il *nome* di chi li ha formulati sia divenuto loro ignoto. Niccolò Cusano non è menzionato né in Pomponazzi e nei pensatori della scuola di Padova, né nella cerchia dei Platonici fiorentini, in Ficino e in Pico.² Tutti i fili che abbiamo cercato di anno-

¹ Cfr. Cusanus, *Apologia doctae ignorantiae* cit., fol. 75 [cfr. Id., *Opera omnia*, II cit., p. 55; trad. it., p. 434]: «iam dudum audivi, per Italiam ex hoc semine, per tuam sollicitam culturam, studiosis ingeniis recepto, magnum fructum effluxisse».

² Nelle opere di Pico sembra che il nome di Cusano non ricorra affatto; in Ficino lo incontriamo solo un'unica volta nelle lettere, e in particolare con una grafia stranamente

dare sembrano destinati dunque a spezzarsi, giacché la semplice osservazione dei dati di fatto sembra escludere fin dall'inizio un tentativo «costruttivo» di istituire un nesso tra il sistema di Cusano e le dottrine fondamentali della filosofia italiana del xv secolo. In effetti, sono stati in particolare la maggior parte degli storici italiani della filosofia a delineare una simile conclusione. A questo giudizio ha contribuito anche quel sentimento *nazionale* di fondo che viene alla luce in misura sempre maggiore nella letteratura filosofica italiana, soprattutto in quella dell'ultimo decennio: si vorrebbe far risalire l'ambito intellettuale, e in generale quello culturale del Rinascimento, alla sua madrepatria, riconoscendolo come creazione autoctona dello spirito italiano. Soltanto a partire da tendenze di questo tipo diviene comprensibile che uno studioso come Gentile, nei suoi lavori su Giordano Bruno e nel suo saggio sul «concetto dell'uomo nel Rinascimento», non accenni affatto alla dottrina di Cusano.³ Eppure, già quattro decenni fa, uno dei principali storici italiani della filosofia ha formulato in modo chiaro e inequivocabile il rapporto che unisce Cusano e l'Italia. «Sbaglierebbe assai – si legge proprio all'inizio dell'opera postuma di Fiorentino, *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento* – chi credesse il nostro Risorgimento un semplice ritorno di idee antiche: prima perché la storia non si ripete mai, e poi perché sul vecchio tronco italo-greco s'innesta, tralcio novello, il pensiero germanico. Trascurando il nuovo fattore, ch'entra nella storia del pensiero speculativo, ovvero attenuandone l'importanza per malintesa boria nazionale, si porterebbe un giudizio inesatto ed ingiusto, né si arriverebbe a comprendere il vero cominciamento della nuova filosofia».⁴ Sarebbe stata un'acquisizione straordinaria per la conoscenza delle origini e dei motivi teorici fondamentali del Rinascimento se Fiorentino, che è stato uno dei migliori conoscitori di tale filosofia, avesse potuto dimostrare e svolgere nei particolari questa sua tesi. Ma, poiché la sua opera è rimasta purtroppo frammentaria – essa si interrompe proprio nel punto in cui avrebbe dovuto inserirsi la dimostrazione più dettagliata e conforme alle fonti di quel rapporto –, spetta alla sto-

deformata: in una enumerazione di scritti filosofici appartenenti alla cerchia speculativa platonica, si rinvia qui, oltre che alla difesa della dottrina platonica da parte di Bessarione, anche a «certe speculazioni» di Cusano («Quaedam speculationes Nicolai Caisii [sic!] Cardinalis»). Cfr. Ficinus, *Epistolae* cit. (libro IX), fol. 899. Tuttavia è dubbio se Ficino abbia conosciuto le opere di Cusano. (Cfr. ad es. Giuseppe Saitta, *La filosofia di Marsilio Ficino*, Messina 1923, p. 75 e i documenti forniti di seguito).

³ Cfr. Giovanni Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze 1923.

⁴ [Fiorentino, *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento* cit., p. 3.]

riografia la scelta di seguire quantomeno questa esortazione e questo avvertimento *metodico*. Non si comprende la storia di un grande movimento spirituale, soprattutto di un movimento filosofico, se lo si pone fin dall'inizio sotto una prospettiva unilateralmente nazionale. Ogni genio autenticamente grande, vale a dire ogni genio «nazionale» nel senso più profondo, ci costringe subito ad abbandonare un punto di osservazione così limitato. E questo vale per Cusano sotto un duplice aspetto. Sappiamo ciò che egli deve all'Italia: soltanto grazie al contatto con la cultura italiana del xv secolo egli ha chiarito e ampliato la sua speculazione, e soltanto così il suo pensiero ha acquisito una forma e un carattere definiti. Ma alla forza e all'efficacia di questa influenza corrispondono ora quelle dell'azione che, viceversa, Cusano ha esercitato sull'Italia. E per quanto quest'ultima non sia per noi immediatamente visibile in forme determinate, nondimeno essa è presente. Per comprenderla non dobbiamo valutare però la filosofia del Rinascimento unicamente secondo il suo «concetto scolastico», ma dobbiamo intendere il suo modo di «concepire il mondo». Convergono qui i motivi fondamentali della dottrina di Cusano, che si mostrano tanto più efficaci in quanto non si tratta di una semplice accettazione di singole idee e di una mera acquisizione di singoli risultati: Cusano ha donato alla filosofia italiana del suo tempo non dei risultati stabili, ma tendenze e stimoli, tendenze che si caratterizzano, piuttosto che per rigide e dogmatiche affermazioni dottrinali, per la nuova *direzione* impressa alla concezione complessiva, e per i nuovi *scopi* che ora perseguono la speculazione e la vita.

Per misurare il significato e l'estensione dell'influenza esercitata dalla dottrina di Cusano, dobbiamo volgerci dunque in primo luogo non alla filosofia e ai principali esponenti delle scuole filosofiche, ma al *mondo profano* e ai suoi rappresentanti intellettuali. Burckhardt ha designato come un tratto caratteristico del Rinascimento «la crescita del numero di personalità perfettamente formate»⁵ nel corso del xv secolo. Ma queste menti «variamente dotate» e «universali», come Burckhardt ce le ha descritte, non potevano più trarre gli elementi della loro formazione spirituale complessiva dalla filosofia del tempo, che rimaneva più o meno legata alle forme del pensiero e della erudizione scolastica. Come già Petrarca aveva dovuto opporsi violentemente alle pretese della cultura filosofica erudita per mantenere il suo stile di vita e il suo ideale di cul-

⁵ [Cfr. Jacob Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien*, I cit., p. 99; trad. it., p. 107].

tura personale,⁶ dichiarando e difendendo con orgoglio la sua ignoranza contro questa cultura ufficiale, così Leonardo da Vinci si era trovato costantemente in lotta contro l'autorità e la tradizione. È proprio in tale lotta che si delinea per lui quella nuova idea di sapere a cui tende, e per la quale deve creare anche i presupposti metodici. La linea di demarcazione tra i tipi spirituali è per Leonardo quella che oppone agli scopritori originari gli imitatori e i «commentatori». I primi grandi pensatori – i «primitivi», per usare una sua espressione – conoscevano soltanto un esempio e un modello per le loro ricerche, vale a dire l'esperienza. Perciò essi meritano il nome di inventori, mentre i loro epigoni hanno tralasciato la natura e la realtà per perdersi in un mondo di distinzioni (*discorsi*) puramente concettuali. Non c'è altra risorsa che il ritorno all'intelletto umano «naturale», alla forza della mente non deformata. «Le bone lettere son nate da un bono naturale, e perché si dee più laudare la cagion che l'effetto, più lauderai un bon naturale senza lettere, che un bon letterato senza naturale».⁷ In confronto a Niccolò Cusano, nessun pensatore del tempo ha formulato in modo più esatto e argomentato in modo più convincente questo principio, che esprime l'atmosfera complessiva e l'orientamento delle ricerche di Leonardo. Accanto all'ideale della devozione laica, della *devotio moderna*, che egli aveva appreso e fatto proprio presso i fratelli della vita comune, Cusano pone un nuovo ideale della *scienza* laica, dedicando all'esposizione e giustificazione di tale ideale una delle sue opere più importanti, che contiene già nel *titolo* il richiamo a questa idea fondamentale: Cusano ha dato ai tre dialoghi *De sapientia*, *De mente*, *De staticis experimentis* il titolo complessivo di *Idiota*, poiché in tutti e tre è il profano, l'uomo non erudito che si presenta come maestro dell'oratore e del filosofo; egli pone le domande decisive, nelle quali la soluzione è già chiara ed è in certo senso anticipata. All'inizio, il profano incontra nel foro a Roma un oratore, al quale rimprovera che l'autentico nutrimento dello spirito non consiste negli scritti altrui, e che l'autentica sapienza non si può trovare abbandonandosi ad una qualche autorità. «Tu credi di essere sapien-

⁶ Cfr. in part. l'opera *De sui ipsius et multorum ignorantia* [cfr. la trad. it. con testo latino a fronte a cura di Enrico Fenzi, Francesco Petrarca, *De ignorantia. Della mia ignoranza e di quella di molti altri*, Milano 1999].

⁷ Il *Codice Atlantico di Leonardo da Vinci nella Biblioteca Ambrosiana di Milano* (testo I, fol. 76 r), a cura di Ulrico Hoepli, Milano 1894-1904, pp. 165-69: p. 166 [cfr. Leonardo da Vinci, *Il Codice Atlantico della Biblioteca Ambrosiana di Milano*, a cura di Augusto Marinoni, Carlo Pedretti e Pietro C. Marani, 20 voll., Firenze 2006, III, p. 269 (fol. 207 r)].

te senza esserlo, e vai fiero di questa tua sapienza. Io invece so di essere ignorante [...] e proprio per questo sono forse più sapiente».⁸ La sapienza, infatti, non ha bisogno di armamentari eruditi, poiché grida nelle piazze: nel rumore e nel trambusto del mercato, nelle occupazioni quotidiane degli uomini, la sapienza è ben percettibile per chi sa ascoltare. Negli scambi tra acquirenti e venditori, mentre si pesa la merce e si conta il denaro, essa si presenta direttamente: tutte le azioni si basano infatti sulla facoltà fondamentale dell'uomo, quella di misurare, pesare, contare, facoltà in cui risiede il fondamento di ogni attività della ragione, tratto caratteristico della mente; è sufficiente immergersi in essa e nelle sue espressioni più semplici e abituali per comprendere l'essenza della nostra natura spirituale e il suo mistero.⁹ Soltanto a partire da tale concezione si comprende l'influenza che Cusano ha esercitato proprio sui «laici» geniali. Dalle penetranti ricerche di Duhem, che hanno svelato le fonti del pensiero di Leonardo, sappiamo quanto fossero stretti i rapporti effettivi tra Niccolò Cusano e quest'ultimo. Duhem ha spiegato nei dettagli come Leonardo avesse ricevuto un gran numero di problemi direttamente dalle mani di Cusano, e come li avesse ripresi proprio a partire dal punto in cui quest'ultimo li aveva lasciati.¹⁰ Solo così si chiarisce il motivo più profondo di questo rapporto storico. Se Leonardo si riferisce a Cusano, se si assume per così dire direttamente la sua eredità in molti luoghi, ciò avviene perché egli si sente unito al filosofo tedesco in una stessa *intenzione metodica*: per Leonardo Cusano rappresenta non tanto un determinato sistema filosofico, quanto piuttosto un nuovo tipo di ricerca e la sua nuova direzione. Da ciò si può comprendere anche come il rapporto che qui si stabilisce oltrepassi i limiti dell'ambito puramente indi-

⁸ [Cusanus, *Idiota* cit. (libro I), fol. 137 (cfr. Id., *Opera omnia*, V cit., pp. 2-4; trad. it., p. 4): «tu te scientem putas, cum non sis, hinc superbis: ego vero Idiotam esse cognosco, hinc humilior, in hoc forte doctior existo.»]

⁹ «[*Idiota* ...]: Traxit te opinio auctoritatis, ut sis quasi equus, natura liber, sed arte capistro alligatus praesepi, ubi non aliud comedit, nisi quod illi ministratur. Pascitur enim intellectus tuus, auctoritati scribentium astrictus, pabulo alieno et non naturali. *Orator*: Si non in libris sapientum, est sapientiae pabulum; ubi tunc est. *Idiota*: Non dico ibi non esse, sed dico, naturale ibi non reperiri. Qui enim primo se ad scribendum de sapientia contulerunt, non de librorum pabulo, qui nondum erant, incrementa receperunt, sed naturali alimento, in virum perfectum perducebantur, et ii, caeteros qui ex libris se putant profecisse, longe sapientia antecedunt [...] Scribit aliquis verbum illud, cui credis. Ego autem dico tibi, quod sapientia foris clamat in plateis, et est clamor eius, quomodo ipsa habitat in altissimis. *Orator*: Ut audio, cum sis *Idiota*, sapere te putas. *Idiota*: Haec est fortassis inter te et me differentia, tu te scientem putas, cum non sis, hinc superbis: ego vero *Idiotam* me esse cognosco, hinc humilior, in hoc forte doctior existo»: *ibid.*, fol. 137 [cfr. Nicolai de Cusa *Opera omnia*, V cit., pp. 2-4; trad. it., p. 4].

¹⁰ Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, I cit., pp. 99 sgg.

viduale. Cusano diviene in un certo senso l'esponente dell'*ambito* intellettuale *complessivo* a cui appartiene Leonardo, quell'ambito che nell'Italia del xv secolo, accanto alla declinante cultura scolastica e alla nascente cultura umanistica, rappresenta una terza forma, specificamente moderna, del sapere e della *volontà di conoscere*. In essa non si tendeva a intendere e fissare scientificamente un contenuto religioso stabilito, né a risalire alla grande tradizione antica cercando in essa il rinnovamento dell'umanità: occorreva invece riallacciarsi a concreti compiti tecnico-artistici, rispetto ai quali si cercava appunto una «teoria». È all'interno dell'attività artistica creatrice che sorge l'esigenza di una riflessione più profonda di tale attività su se stessa, un'esigenza che può essere soddisfatta soltanto se si risale ai motivi ultimi del *sapere*, in particolare a quello matematico. Accanto a Leonardo, è soprattutto Leon Battista Alberti ad incarnare questa nuova struttura e questa nuova problematica della vita intellettuale. Anche Alberti non è legato a Cusano solo da rapporti personali, visto che perfino nei suoi principali scritti teorici egli rimanda alle speculazioni matematico-filosofiche del cardinale di Cusa, in particolare ai suoi sforzi metodici riguardando al problema della quadratura del cerchio.¹¹ Anche in tale questione specifica si riconosce l'idea decisiva che unisce Cusano agli uomini di questa cerchia.¹² Il *De docta ignorantia* parte dalla defini-

¹¹ Maggiori dettagli in Girolamo Mancini, *Vita di Leon Battista Alberti*, 2ª edizione, Firenze 1911 e in Leonardo Olschki, *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur*, I: *Die Literatur der Technik und der angewandten Wissenschaften vom Mittelalter bis zur Renaissance*, Leipzig-Florenz-Rom-Genf 1919, pp. 81 sgg.

¹² Come ulteriore prova della forte influenza esercitata in Italia dalla dottrina di Cusano, Vansteenbergh, nella sua biografia (*Le cardinal Nicolas de Cues* cit., pp. 448 sgg.) adduce il fatto che in Italia esistesse una «piccola scuola cusanaiana», che avrebbe tenuto una «riunione accademica» ancora verso la fine del secolo. Il fatto che, oltre ad «un gran numero di eruditi ammiratori del grande cardinale», anche Leonardo da Vinci avesse partecipato a questa riunione, come riferisce Pacioli nella prefazione alla sua opera *Divina proportione*, fornirebbe una nuova conferma alla tesi di Duhem. Qui però sembra ci sia un errore. La dedica del testo sulla *Divina proportione*, mi sembra, non contiene nulla che permetta di concludere a favore dell'esistenza di una simile comunità cusanaiana: vi si riferisce di una riunione che avrebbe avuto luogo il 9 febbraio 1498 nel castello milanese allora del duca Ludovico Maria Sforza, e si enumerano, tra i *presenti* a questa riunione, oltre ad Ambrogio da Rosate, Marliani, Pirovano, Leonardo da Vinci ed altri, anche Andrea Novarese e Niccolò Cusano; quest'ultimo è descritto come un uomo ammirato e onorato da tutti i presenti per le sue conoscenze nel campo della medicina e dell'astronomia. («E dali prefati molto in tutti premesse [discipline] ammirato e venerato Nicolò Cusano»: cfr. Fra Luca Pacioli, *Divina proportione. Die Lehre vom goldenen Schnitt*, a cura di Constantin Winterberg, Wien 1889 [«Quellenschriften für Kunstgeschichte und Kunsttechnik des Mittelalters und der Neuzeit», n. s., II], p. 32 [cfr. anche l'ed. Torino 1999 (rist. anast. dell'ed. Venezia 1509)]). Qui dunque non si parla di una ammirazione per la persona e la dottrina del *filosofo* Nicola Cusano da parte dei partecipanti alla riunione; il Niccolò Cusano qui citato è piuttosto un omonimo medico

zione di ogni conoscere come un *misurare*, e di conseguenza fissa nel concetto di *proporzione*, che racchiude in sé la condizione di possibilità della misurazione, il medium della conoscenza in generale. «Comparativa [...] est omnis inquisitio, medio proportionis utens».¹³ La proporzione però è un concetto fondamentale non solo logico-matematico, ma anche e soprattutto estetico. Dunque: l'idea di misura diviene il punto d'incontro tra l'indagatore della natura e l'artista, creatore di una seconda «natura». La proporzione – secondo l'espressione di Luca Pacioli, amico di Leonardo – non è soltanto madre del sapere, ma anche «madre e regina dell'arte». Nel concetto di proporzione si compenetrano ora le tendenze speculativo-filosofiche, tecnico-matematiche e artistiche dell'epoca, e proprio in forza di tale compenetrazione il *problema della forma* diviene una delle questioni centrali della cultura del Rinascimento.

Da ciò si può comprendere di nuovo quel particolare processo di «secolarizzazione» che percorre i motivi religiosi del pensiero medievale a partire dall'inizio del Rinascimento: il nuovo concetto di «natura» e di «verità naturale», che adesso inizia a formarsi, deve la sua origine storica proprio a tali motivi. Questo volgersi alla natura – se si considera l'espressione non nel senso estetico o scientifico moderno, ma in senso religioso – viene già alla luce chiaramente con il grande cambiamento che si realizza nella mistica medievale rispetto all'idea di *devozione*. Riguardo a *questo* aspetto, Thode, nella sua opera su Francesco d'Assisi, aveva indubbiamente visto giusto: è con Francesco d'Assisi che si risveglia il nuovo ideale cristiano dell'amore, che spezza e supera la scissione dogmaticamente rigida tra «natura» e «spirito». Poiché il sentimento mistico si volge alla totalità dell'esistenza per colmarla di sé, di fronte a questa totalità svaniscono i limiti della distinzione e della individuazione, l'amore non si rivolge più soltanto a Dio in quanto origine e causa prima trascendente dell'essere, e neppure resta confinato alla sfera umana come un rapporto morale immanente, ma si trasmette a tutte le creature senza distinzioni, ad animali e piante, al sole e alla luna, agli elementi e alle forze naturali, poiché tutte le creature non

che aveva una cattedra a Pavia. (Su quest'ultimo e sugli altri uomini nominati nella prefazione di Pacioli, cfr. Gustavo Uzielli, *Ricerche intorno a Leonardo da Vinci*, Serie prima, Torino 1896, pp. 368 sgg.). Per ciò che riguarda la riunione, si tratta di un'assemblea della cosiddetta «Accademia Leonardo Vinci», su cui si apprendono maggiori dettagli in Uzielli (*ibid.*, pp. 341 sgg.) e in Olschki (*Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur*, I cit., pp. 239 sgg.).

¹³ Cusanus, *De docta ignorantia* cit. (libro I, cap. 1), fol. 1 [cfr. Id., *Opera omnia*, I cit., p. 2; trad. it., p. 61].

sono «parti» dell'essere isolate, ma sono fuse insieme con l'uomo e con Dio dalla fiamma dell'amore mistico. La categoria della realtà specifica e individuale, in virtù della quale la vita della natura si divide in specie rigidamente determinate ordinandosi in determinati gradi gerarchici, cede di fronte alla categoria mistica della fratellanza: come i pesci e gli uccelli, gli alberi e i fiori, così anche il vento e l'acqua divengono, per Francesco d'Assisi, «fratelli e sorelle» dell'uomo. Nella forma della mistica francescana, lo spirito medievale inizia la grande opera di redenzione della natura e della sua liberazione dalla macchia del peccato e della sensibilità. Certo, manca ancora la conoscenza adeguata a questo genere di amore, che sia in grado di giustificarlo. Abbiamo visto come questa conoscenza inizi ad apparire in Niccolò Cusano che, provenendo egli stesso dalla mistica, si volge ora alla ricerca della giustificazione *speculativa* della natura. E per far ciò egli deve percorrere un'altra strada: il mistico deve chiamare in aiuto il logico. Ma adesso non si ricorre più alla vecchia logica scolastica, la logica della «setta aristotelica» come la chiama Cusano, poiché il filosofo della *coincidentia oppositorum* rifiuta appunto il principio fondante di quella logica.¹⁴ In luogo della sillogistica formale, subentra la *logica della matematica*, la quale dovrà d'ora in poi fornire lo strumento in forza del quale possiamo innalzarci oltre la sfera del sentimento mistico, nella sfera della *contemplazione* intellettuale. Soltanto in essa l'amore di Dio del mistico si realizza e giunge al suo autentico fine: per Cusano non esiste autentico amore che non si appoggi ad un *atto di conoscenza*.¹⁵ Da qui scaturisce quel singolare spettacolo, unico nella storia della filosofia, per cui l'*esattezza* della matematica non è cercata per sé, né per dar vita alla conoscenza della natura, ma per fondare e approfondire la *conoscenza di Dio*. Tutti i saggi e tutti i più divini e santi maestri – così spiega il *De docta ignorantia* – avrebbero convenuto nell'affermare che ogni visibile è una copia di quell'invisibile che non può darsi ai nostri occhi altrimenti che in uno specchio e per enigmi. Ma se anche ciò che è in sé spirituale resta per noi inaccessibile e incomprensibile se non attraverso immagini sensibili e simboli, allora si dovrà esigere almeno che il simbolo in sé non celi nulla di dubbio o di oscuro, poiché la via che conduce a ciò che è incerto può essere tracciata soltanto grazie a ciò che è cer-

¹⁴ Cusanus, *Apologia doctae ignorantiae* cit., foll. 64-65 [cfr. Id., *Opera omnia*, I cit., p. 7; trad. it., p. 406]; cfr. *supra*, p. 14, n. 6.

¹⁵ Cfr. *supra*, p. 21.

to e sicuro.¹⁶ Questo l'aspetto nuovo: si richiede che i simboli che rendono per noi comprensibile il divino abbiano non soltanto forza e pienezza sensibile, ma soprattutto certezza e determinatezza concettuale. Così la natura del rapporto tra mondo e Dio e tra finito e infinito subisce una trasformazione radicale. Per l'orientamento teorico della mistica, ogni punto dell'essere senza distinzioni può diventare punto di inizio di questo rapporto: in qualunque dettaglio, infatti, si può riconoscere l'«impronta di Dio», che si lascia contemplare nel riflesso del finito. Cusano si riallaccia a questa svolta,¹⁷ ponendola però all'interno di una nuova connessione universale: per lui la natura non è soltanto riflesso dell'essere e della forza divini, ma diventa il libro che Dio ha scritto con le sue mani.¹⁸ Siamo ancorati ancora saldamente ad un terreno religioso, anche se parallelamente – per usare un'espressione di Schelling – si è aperta una breccia che dischiude il campo libero e aperto della scienza oggettiva. Il senso del libro della natura non può essere acquisito unicamente nel sentimento soggettivo e nel presagio mistico, ma deve essere indagato e decifrato letteralmente, parola per parola, e il mondo non può più porsi di fronte a noi semplicemente come un geroglifico divino e un segno sacro, giacché ogni segno ha bisogno piuttosto di una spiegazione e di un'interpretazione sistematica. A seconda della direzione che prende tale spiegazione, essa conduce o ad una nuova metafisica o ad una scienza esatta della natura. La filosofia della natura del Rinascimento ha intrapreso la prima via, accettando il principio secondo cui la natura è il «libro di Dio», per declinarlo in sempre nuove variazioni. Campanella basa su questo fondamento tutta la sua teoria della conoscenza e la sua metafisica: «conoscere» non significa che leggere i caratteri dell'alfabeto divino nella natura: «intelligere» vuol dire soltanto «intus legere». «Il mondo è la statua, il tempio vivente e il codice di Dio, in cui Egli ha scritto e tracciato cose di altezza infinita, che risiedono nel-

¹⁶ Cusanus, *De docta ignorantia* cit. (libro I, cap. 11), fol. 8 [cfr. Id., *Opera omnia*, I cit., p. 32; trad. it., p. 77]: «dicimus, cum ad divina non nisi per symbola, accedendi nobis via pateat, quod tunc mathematicalibus signis, propter ipsorum incorruptibilem certitudinem, convenientius uti poterimus».

¹⁷ Cfr. ad es. *ibid.* (libro II, cap. 2), fol. 25 [cfr. Nicolai de Cusa *Opera omnia*, I cit., p. 103; trad. it., p. 116]: «creaturae esse, non possit aliud esse, quam ipsa resplendentia [Dei], non in aliquo alio positive recepta, sed contingenter diversa».

¹⁸ Cfr. Cusanus, *Idiota* cit. (libro I), fol. 137 [cfr. Id., *Opera omnia*, V cit., p. 4; trad. it., p. 4]: «*Orator*: Quomodo ductus esse potes ad scientiam ignorantiae tuae, cum sis Idiota. *Idiota*: Non ex tuis, sed Dei libris. *Orator*: Qui sunt illi. *Idiota*: Quos suo digito scripsit. *Orator*: Ubi reperiuntur. *Idiota*: Ubique».

la sua mente. Beato chi legge in questo libro e vi apprende la natura delle cose, e non la inventa a propria discrezione o secondo opinioni altrui». ¹⁹ Benché la metafora non sia nuova, poiché la si può rintracciare, oltre Cusano, nella filosofia medievale, fino ad Agostino e Tommaso, in essa si esprime un sentimento della natura specificamente nuovo. Ma è significativo che queste parole si trovino a conclusione di uno scritto dal titolo *De sensu rerum et magia*, giacché il vincolo che tiene unita intimamente la natura e la lega all'uomo è inteso ancora totalmente come un vincolo magico-mistico. L'uomo non può comprendere la natura se non immergendo immediatamente in essa la propria *vita*. I confini del suo sentimento vitale, i limiti posti alla *sensazione* immediata della natura, sono dunque al contempo quelli della *scienza* umana della natura. L'interpretazione opposta è rappresentata invece da quella corrente dell'osservazione della natura che, sorta con Cusano, è proseguita oltre Leonardo da Vinci fino a Galilei e a Keplero. Essa non si accontenta dell'efficacia sensibile e figurata dei segni in cui leggiamo la struttura spirituale dell'universo, poiché esige che essi costituiscano in sé un *sistema*, un insieme universalmente ordinato, sicché il «senso» della natura non può essere percepito soltanto in modo mistico, ma deve essere pensato come senso logico. Tale esigenza non si può soddisfare se non grazie alla matematica, che sola solleva contro l'arbitrio e l'incertezza delle opinioni la norma della necessità e dell'univocità. Perciò per Leonardo la matematica diviene linea di separazione tra la sofistica e la scienza. Chi denigra la sua suprema certezza nutre di confusione la sua mente e, mentre resta attaccato a *singole* parole, si abbandona anche alla indeterminatezza e ambiguità proprie della parola isolata, restando invischiato in interminabili discussioni grammaticali. ²⁰ Soltanto la matematica è in gra-

¹⁹ Thomae Campanellae *De sensu rerum et magia, libri quatuor. Pars mirabilis occultae philosophiae, ubi demonstratur, mundum esse Dei vivam statuam, beneque cognoscentem; omnesque illius partes, partiumque particulas sensu donatas esse, alias clariori, alias obscuriori, quantus sufficit ipsarum conservationi ac totius, in quo consentiunt; et fere omnium naturae arcanorum rationes aperiuntur* (libro IV, Epilogo), a cura di Tobias Adami, Francofurti 1620, foll. 370-71 [«Mundus est statua, imago, Templum vivum et codex Dei, ubi inscripsit et depinxit res infiniti decoris, gestas in mente sua [...] Beatus qui legit in libro hoc, et ab eo discit rerum quidditates, non autem proprio confingit arbitratu aut alieno». Cfr. la trad. it. a cura di Filiberto Walter Lupi, *Del senso delle cose e della magia*, Soveria Mannelli 2003, p. 220]. Per maggiori dettagli cfr. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, I cit., pp. 268-69 e 282 [ECW II, pp. 222-23 e 235-36; trad. it., pp. 273-74 e 305-06].

²⁰ *The Literary Works of Leonardo da Vinci* (Nr. 1157), a cura di Jean Paul Richter, 2 voll., London 1883, II, p. 289 [«Chi biasima la soma certezza della mathematica, si pasce di confusione e mai porrà silenzio alle contradictioni delle sofistiche scientie, colle quali s'inpara uno eterno gridore». Cfr. anche la terza ed., New York 1970, II, p. 241].

do di dare uno scopo a questi conflitti, determinando il significato delle parole e sottoponendo le loro connessioni a regole determinate. In luogo di un mero aggregato di parole, essa si presenta come una rigida struttura sintattica di principi e proposizioni. Galilei percorre fino in fondo questa via della osservazione: per lui anche la singola percezione sensibile, qualunque sia l'intensità e la forza con cui ci è data, diviene un puro «nome», che in sé non «significa» nulla, visto che non racchiude un significato determinato in modo oggettivo.²¹ Tale significato si realizza solo quando la mente umana riferisce il contenuto della percezione a quelle forme fondamentali della conoscenza di cui porta in sé il modello originario. È in forza di questa relazione e di questa compenetrazione che siamo in grado di leggere e comprendere il libro della natura. Così, in una ininterrotta successione storica, dall'idea fondamentale cusaniana della «incorruttibile certezza» (*incorruptibilis certitudo*), che, tra tutti i simboli di cui è capace e di cui ha bisogno la mente umana, è propria soltanto dei segni matematici, si giunge a quei celebri principi fondamentali in cui Galilei determina lo scopo e la peculiarità della sua ricerca. Il processo della secolarizzazione si realizzerà quando la rivelazione del «libro della natura» sarà in seguito contrapposta alla rivelazione biblica. Tra le due non può sussistere un'opposizione di principio, poiché entrambe rappresentano in forma diversa lo stesso senso spirituale, e in entrambe si manifesta l'unità del creatore divino della natura. Tuttavia, quando sembra schiudersi una simile opposizione, la si può comporre soltanto dando la priorità alla rivelazione che si scorge nell'*opera*, rispetto a quella fissata nei *testi*, poiché la parola è qualcosa di passato e trasmesso, mentre l'*opera* ci sta di fronte, presente e durevole, come ciò che può essere immediatamente interrogato.²²

²¹ Cfr. Galileo Galilei, *Il saggiatore*, in *Le opere*. Prima edizione completa condotta sugli autentici manoscritti Palatini, 15 voll., a cura della Società editrice fiorentina, Firenze 1842 sgg., VI, pp. 197-372: p. 348 [cfr. l'ed. a cura di Ottavio Besomi e Mario Helbing, Roma-Padova 2005, p. 285]: «Per lo che vo io pensando, che questi sapori, odori, colori etc., per la parte del soggetto nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che *puri nomi*, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo».

²² Cfr. in part. la lettera di Galilei a Elia Diodati del 15 gennaio 1633, in *Le opere. Edizione nazionale*, 20 voll., Firenze 1890-1909, XV, Firenze 1904, pp. 23-26: pp. 24-25: «se io domanderò al Fromondo di chi sono opera il sole, la luna, la terra, le stelle, le loro disposizioni e movimenti, penso che mi risponderà essere fattura d'Iddio. E domandato di chi sia dettatura la Scrittura Sacra, so che risponderà essere dello Spirito Santo, cioè parimente d'Iddio. Il mondo dunque son le opere, e la Scrittura son le parole del medesimo Iddio. Domandato poi se lo Spirito Santo sia mai usato nel suo parlare di pronuntiar parole molto contrarie, in aspetto, al vero, e fatto così per accomodarsi alla capacità del popolo, per lo

A questo sviluppo del concetto di natura, alla sua continua emancipazione dai presupposti religioso-teologici che inizialmente sembrano ancora avvolgerlo, contribuiscono entrambe le forze fondamentali che intervengono ovunque in modo decisivo nella vita intellettuale del Rinascimento, guidandola gradualmente verso una nuova direzione. Sono ora le nuove possibilità espressive, create nel *linguaggio* come nella *tecnica*, che determinano la nuova forma intellettuale fondamentale del Rinascimento. Se Niccolò Cusano formula in modo chiaro e determinato nell'*Idiota* l'ideale di un nuovo sapere laico, manca ancora però all'inizio la forma di espressione adatta a questo sapere. Il «profano», che cerca di persuadere della loro ignoranza l'oratore e il filosofo, scuote i presupposti fondamentali del concetto di sapere scolastico così come di quello umanistico, anche se si esprime ancora nel latino della scuola. Abbiamo visto²³ quanto questo legame con il linguaggio e la terminologia medievali limiti in Cusano il libero svolgimento della sua originale idea di fondo. Ma gli uomini che ora accolgono e proseguono in Italia questo pensiero non soggiacciono più a tale limitazione: matematici, ingegneri e artisti rifiutano infatti non solo il contenuto del sapere tradizionale, ma anche la sua forma. Vogliono essere inventori, non commentatori, e ciò implica che, oltre a pensare con la propria testa, pretendano anche di parlare nella propria lingua. «Se io non posso, come loro, citare gli autori – scrive Leonardo controbattendo agli scolastici e agli umanisti del suo tempo – allora citerò una cosa molto più grande e degna, nel momento in cui mi riferisco all'esperienza, maestra dei loro maestri. Essi avanzano tronfi e pomposi, vestiti e ornati non della propria fatica, ma della fatica altrui, e non vogliono concedermi nemmeno la mia fatica; ma se disdegnano me, l'inventore, quanto più potranno essere biasimati dunque loro, che non sono inventori, ma solo trombe e declamatori delle opere altrui. [...] Diranno che io, per non avere lettere non posso parlare bene e in modo giusto di ciò di cui voglio trattare: non sanno dunque costoro che i miei oggetti devono essere trattati più con l'esperienza che con le parole altrui? Così come l'esperienza è maestra

più assai rozzo e incapace, son ben certo che mi risponderà, insieme con tutti i sacri scrittori, tale essere il costume della Scrittura [...] Ma se io gli dimanderò se Iddio, per accomodarsi alla capacità e opinione del medesimo vulgo, ha mai usato di mutare le fatture sue, o [...] ha conservato sempre e continua di mantener suo stile circa i movimenti, figura e disposizioni delle parti dell'universo, son certo che egli risponderà che la luna fu sempre sferica, sebbene l'universale tenne gran tempo che ella fosse piana; et in somma dirà, nulla mutarsi giamai dalla natura per accomodare le fatture sue alla stima e opinione degl'huomini».

²³ Cfr. *supra*, p. 22.

di tutti coloro che hanno ben scritto, così anch'io la prendo per maestra, e la citerò in tutti i casi». ²⁴ Tuttavia, anche questo volgersi all'esperienza non sarebbe stato fecondo né avrebbe potuto condurre ad una autentica liberazione dalla scolastica se non si fosse creato un nuovo *organon*. Olschki, nella sua *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur*, ha mostrato in modo eccellente come entrambi i compiti fossero concatenati e non si potessero risolvere se non reciprocamente. Il distacco dal latino medievale, la costituzione e lo sviluppo gradualmente del «volgare» in quanto forma di espressione scientifica autonoma, costituiscono la precondizione necessaria per lo sviluppo libero del pensiero scientifico e del suo ideale metodico fondamentale. A questo proposito si mostra una volta di più la verità e profondità dell'intuizione fondamentale di Humboldt, secondo cui il linguaggio non segue semplicemente il pensiero, ma è esso stesso uno dei momenti essenziali della sua formazione. Così, anche tra il latino scolastico e l'italiano moderno non vi è una mera «differenza di suoni e segni», ma una «differenza di visioni del mondo», e il linguaggio non serve semplicemente ad accogliere la nuova visione del mondo, ma la produce e la fa scaturire insieme alla sua forma e struttura. Il pensiero tecnico indica poi la stessa direzione del pensiero linguistico rinascimentale. ²⁵ Anche qui – fatto che ad un primo sguardo risulta abbastanza sorprendente – Niccolò Cusano è stato un precursore, dal momento che nella sua filosofia ha assegnato un significato completamente nuovo alla mentalità tecnica, a quella dell'«inventore», che acquisisce una posizione radicalmente nuova. Quando Cusano formula e difende la sua concezione fondamentale del sapere, quando spiega che ogni sapere non è altro che l'articolazione e l'esplicazione di ciò che si trova contenuto, complicato, nella pura essenza della mente, il filosofo non allude soltanto ai concetti fondamentali della logica, della matematica e della scienza della natura, ma agli elementi del sapere e della produzione tecnici. Allo stesso modo in cui la mente dispiega lo spazio a partire dal principio del punto, che si trova in essa, dispiega il tempo dal semplice «ora», e il numero dal-

²⁴ Il *Codice Atlantico* di Leonardo da Vinci nella *Biblioteca Ambrosiana* di Milano cit. (testo I, foll. 117^r e 119^v), pp. 341 e 350 [cfr. ed. Marinoni, Pedretti e Marani cit., V, p. 265 (fol. 323^v) e VI, p. 154 (fol. 327^v)]; quanto Leonardo sia vicino a Cusano anche in questa *formulazione e fondazione* del suo principio metodico fondamentale, lo mostra uno sguardo all'inizio dell'*Idiota* (cfr. *supra*, p. 58, n. 9).

²⁵ Per un'esposizione più dettagliata di questa connessione si deve qui rinviare allo scritto di Olschki (*Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur*, I cit., pp. 3 sgg., 30 sgg., 53 sgg. e *passim*).

l'unità, così anche il suo *agire* sulla natura deve essere preceduto da un «progetto», in cui sono radicate tutte le arti e le abilità. Accanto ai predicati della logica, ai concetti della geometria, dell'aritmetica, dell'astronomia e della musica, si rammentano allora le acquisizioni tecniche, la lira di Orfeo e l'astrolabio di Tolomeo, in quanto testimonianze dell'autonomia ed eternità della mente.²⁶ A questo riguardo la mente, nel momento in cui esercita la sua forza creatrice, non resta semplicemente in se stessa, ma si volge ad una «materia» sensibile, che è essa stessa a costituire e trasformare; ma questo non significa una diminuzione della sua natura ed essenza puramente intellettuale. Anche qui, infatti, vale il principio per cui la strada in salita è la stessa di quella in discesa: l'intelletto giunge fino al sensibile soltanto per innalzare a sé il mondo della sensibilità. La sua azione su un mondo materiale, che all'apparenza è a lui opposto, costituisce la condizione affinché esso riconosca la propria forma e la realizzi, la trasformi dall'essere in potenza all'essere in atto.²⁷ Conseguentemente si comprende come dall'*idealismo* di Cusano potesse provenire una forte influenza «realistica», e come il filosofo che ha rinnovato la dottrina platonica dell'anamnesi potesse diventare la guida dei grandi «empiristi» e dei fondatori della scienza moderna dell'esperienza, ove tra «apriorismo» ed «empirismo» non sussiste alcuna opposizione, giacché è la necessità, la ragione stessa, che essi cercano nell'esperienza. Se Leonardo si volge a quest'ultima, lo fa perché essa esibisce proprio la normatività eterna e immutabile della ragione. Anche per lui non è tanto l'esperienza che costituisce l'oggetto vero e proprio, quanto i motivi razionali, le «ragioni» che sono nascoste e in certo senso incarnate nell'esperienza. Egli esprime l'idea per cui «la natura è piena di infinite ragioni che non furono mai in isperienza».²⁸ La via che percorre

²⁶ Cfr. in part. Cusanus, *De ludo globi* cit. (libro II), fol. 232 [cfr. Id., *Opera omnia*, IX cit., p. 94; trad. it., p. 912]: «Creat anima, sua inventione nova instrumenta, ut discernat, et noscat: ut Ptolomaeus astrolabium, et Orpheus lyram, et ita de multis. Neque ex aliquo extrinseco inventores crearent illa, sed ex propria mente. Explicarunt enim, in sensibili materia, conceptum». Cfr. in part. Id., *Excitationes* cit. (libro V), fol. 498 [cfr. Id., *Opera omnia*, XVIII, 3 cit., p. 212]: «In ista natura [intellectuali] Deus voluit magis ostendere divinitas gloriae suae: videmus enim quomodo intellectus omnia ambit et assimilatur, et artes de se exerit assimilativas, ut est fabrilis, et pictoria» (cfr. *supra*, pp. 47 sgg.).

²⁷ Id., *De coniecturis* cit. (libro II, cap. 16), foll. 112-116 [cfr. Id., *Opera omnia*, III cit., pp. 157-159; trad. it., pp. 287-289] (cfr. *supra*, p. 52, n. 63).

²⁸ *Les manuscrits de Léonard de Vinci* (manoscritto I, fol. 18 r), a cura di Charles Ravaisson-Mollien, 6 voll., Paris 1881 sgg., [IV:] *Manuscrits F & I de la Bibliothèque de l'Institut* [privi della numerazione delle pagine]; cfr. in part. *Il Codice Atlantico di Leonardo da Vinci nella Biblioteca Ambrosiana di Milano* cit. (testo I, fol. 147^v), p. 459 [cfr. ed. Marinoni, Pedretti e Marani cit., VII, p. 174 (fol. 398^v)]: «Nessuno [...] effetto è in natura senza ragione; intendi la ragione, e non ti bisogna sperienza».

Galilei non è difforme: egli si sente propugnatore del diritto proprio dell'esperienza, e con altrettanta forza sottolinea che la mente non può creare il sapere autentico e *necessario* se non a partire da principi propri («da per sé»). L'orientamento teorico che regna tra gli esponenti principali della nuova scienza della natura permette di comprendere quindi che, nel momento in cui si libera dalla scolastica, essa non ha bisogno di spezzare il legame con la filosofia antica e con i tentativi di rinnovarla, anzi è in grado di stringere in modo ancora più saldo un simile legame.

2.

Con le ultime considerazioni ci siamo intanto spinti molto oltre l'epoca in cui cade la dottrina di Cusano e la sua influenza immediata. Se volgiamo indietro lo sguardo, ci si impone in primo luogo la questione del significato che tale dottrina ha avuto per il proseguimento e la trasformazione dei problemi propriamente «filosofici» del Quattrocento. Ma a questo riguardo, come abbiamo visto, le testimonianze storiche restano mute. Il *matematico* Cusano aveva radunato attorno a sé una cerchia fedele di allievi, di cui facevano parte non solo i tedeschi Peurbach e Regiomontano, ma anche un gran numero di matematici italiani. L'Italia del tempo non possedeva infatti nessuna mente davvero di primo piano nel campo della matematica, e nessun pensatore che, per originalità e profondità circa il *modo di porre i problemi*, potesse essere paragonato al filosofo tedesco. «Di teste geniali, contraddistinte dal marchio dell'inventore – questo il giudizio che Moritz Cantor esprime nella sua esposizione della matematica del xv secolo – ne esisteva solo una, solo Cusano, e responsabile dei difetti delle sue invenzioni è forse il fatto che egli non poté essere esclusivamente un uomo di scienza e in primo luogo un matematico».²⁹ La filosofia del tempo, di contro, che aveva radici così profonde nel passato, era ricca di germogli originali. Grazie al progressivo lavoro della critica delle fonti e della traduzione, iniziarono gradualmente ad essere accessibili l'«autentico» Aristotele e l'«autentico» Platone, che si presentarono agli occhi dell'epoca non nella loro grandezza meramente storica; piuttosto, la dottrina platonica dell'amore e delle idee e quella

²⁹ Moritz Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, 4 voll., Leipzig 1894² sgg., II, Leipzig 1900², p. 211.

aristotelica dell'anima, presentata in una nuova forma, intervengono nel pensiero dell'epoca come forze dirette. Dominò, insomma, un movimento vivo, che premeva di nuovo per andare oltre il punto appena raggiunto e oltre ogni sistematica stabilità, e perfino la dottrina di Cusano fu trascinata da tale movimento. Ma se – come si mostrerà ad una osservazione più attenta – la sua influenza è innegabile anche in *questa* sfera, tuttavia tale influenza non proviene più dal sistema nel suo insieme, ma scaturisce soltanto da singoli problemi e motivi fondamentali, che sono ripresi e sviluppati solo quando possono essere inseriti nell'insieme dei nuovi compiti filosofici che adesso sono al centro dell'attenzione. Un tale inserimento non avviene senza difficoltà e ostacoli, i quali però diventano comprensibili se si richiamano alla memoria le intime trasformazioni che lo spirito del «Rinascimento» ha subito tra la metà e la fine del xv secolo. Solo una generazione separa le opere filosofiche principali di Cusano da quelle di Ficino e di Pico e tuttavia, dal loro confronto, si avverte il cambiamento compiutosi non solo nella problematica astratta, ma anche nell'orientamento teorico, nell'atteggiamento mentale complessivo. Lungo questa prospettiva si capisce anche quanto sia sbagliato credere che il distacco del Rinascimento dal «Medioevo» si sia realizzato alla stregua di uno sviluppo rettilineo e di un progresso ininterrotto. Non si tratta di una evoluzione regolare e uniforme, di una semplice crescita dall'interno verso l'esterno, poiché nella lotta tra le forze che qui si compie si giunge sempre e solo ad un equilibrio transitorio e assolutamente instabile. Nel grande conflitto che si era instaurato tra il concetto di verità religioso e quello filosofico, tra fede e scienza, tra religione e cultura laica, anche il sistema di Cusano ha costituito un equilibrio di questo tipo. Ma l'ottimismo religioso del filosofo tedesco, che si arrischiava ad estendersi al mondo *intero*, attirando a sé e cercando di conciliare in sé l'uomo e il cosmo, la natura e la storia, aveva sottovalutato la violenza delle forze contrarie che doveva dominare e unire. Questo tragico errore si rivela non tanto nella sua filosofia quanto nella sua vita, nella sua attività politica ed ecclesiastica. L'inizio di tale attività coincide con la lotta contro il potere assoluto del papato, a cui Cusano contrappone, nel *De concordantia catholica*, la dottrina della sovranità della Chiesa nel suo insieme che, incarnandosi in un concilio generale, si colloca al di sopra dei vescovi e del papa. Quest'ultimo rappresenta l'unità della Chiesa cattolica, l'immagine dell'Unica Chiesa, così come la Chiesa stessa è l'immagine di Cristo. Ma, allo stesso modo in cui il

modello è superiore alla copia, e Cristo è superiore alla Chiesa, così anche quest'ultima è superiore al papa.³⁰ Questa convinzione teorica di fondo naufraga però già durante gli scontri del concilio di Basilea. Qui Cusano, per mantenere il suo ideale dell'unità della Chiesa e per preservarla dallo scisma e dalla rovina, si vede costretto a passare al campo avverso, volgendosi al partito papista, al quale da questo momento in poi resta costantemente legato, comparendo come uno fra i suoi più fermi sostenitori. La sua intera esistenza, la sua attività politica, al pari di quella intellettuale, si muove in quest'ambito della gerarchia ecclesiastica. È nel suo nome che Cusano accetta di combattere le contrastanti pretese secolari, fino all'estremo, mettendo in pericolo la sua libertà e la sua vita.³¹ Così, nella personalità stessa di Cusano, si può riconoscere il modo in cui le potenze contrastanti che il filosofo cerca di congiungere nel suo *pensiero* in armonia e unità sistematica, nella vita e nella realtà in cui egli si trova tendono di nuovo a dividersi. Se all'interno di queste delusioni Cusano rimane il grande ottimista e il grande irenico, se si ostina a credere alla possibile e necessaria «coincidenza» degli opposti, nondimeno lo sviluppo della storia sembra deludere sempre più tale speranza. Le nuove forze, che iniziano adesso a giungere ad una chiara coscienza di sé, non si lasciano limitare e comprimere nel loro sviluppo, ma ognuna esige per sé un'autonomia piena. Rispetto a una simile esigenza la filosofia può reagire in un duplice modo: può favorirla e sostenerla, nel momento in cui smantella pezzo dopo pezzo dalle fondamenta il vecchio edificio teorico costruito dalla scolastica, oppure deve cercare di rinnovarlo con i mezzi che le offre la cultura umanistica classica. La filosofia del Quattrocento è divisa tra queste due tendenze; ma il movimento regressivo, il tentativo di «restaurare» le forme del pensiero scolastico, guadagna sempre più in estensione e forza, raggiungendo il suo culmine negli ultimi decenni del xv secolo, epoca contrassegnata dal dominio dell'Accademia platonica fiorentina. La filosofia diviene il baluardo contro le forze laiche che ovunque premono. Ma ancora una volta essa non può adempiere a questo compito senza compromettere i primi rudimenti, acquisiti grazie a Cusano,

³⁰ «Unde sicut Christus est veritas, cuius figura et significatio est petra sive Ecclesia: ita petra est veritas, cuius significatio et figura est Petrus. Ex quo clare patet, Ecclesiam supra Petrum esse, sicut supra illam est Christus»: Cusanus, *De catholica concordantia* cit. (libro II, cap. 18), fol. 739 [cfr. Id., *Opera omnia*, XIV cit., p. 157; trad. it., p. 285].

³¹ Maggiori dettagli in Albert Jäger, *Der Streit des Kardinals Nikolaus von Cusa mit dem Herzoge Sigmund von Österreich als Grafen von Tirol. Ein Bruchstück aus den Kämpfen der weltlichen und kirchlichen Gewalt nach dem Concilium von Basel*, 2 voll., Innsbruck 1861.

di un nuovo metodo autonomo e specifico, senza trasformarsi di nuovo sempre più in «teologia». Non a caso Marsilio Ficino ha dato alla sua opera principale il titolo *Teologia Platonica*, e Pico della Mirandola ha iniziato la sua attività filosofica e letteraria con l'*Heptaplus*, un commentario allegorico alla storia mosaica della creazione. Se tra i grandi sistemi idealistici dell'età moderna il platonismo è considerato fondamento della filosofia *scientifica*, se in un pensatore come Leibniz esso conduce all'esigenza di una *perennis quaedam philosophia*, il platonismo fiorentino si accontenta dell'esigenza di una *pia quaedam philosophia*.³² E la fede deve qui essere rinnovata interamente nella sua forma ecclesiastica medievale, come *fides implicita: ego certe* – così si legge in una lettera di Ficino – *malo divine credere, quam humane scire*.³³ In questa inasprita formulazione si avverte quanto si sia di nuovo acutizzata la tensione tra fede e scienza. Se Cusano aveva indicato proprio questa tensione nel principio della *docta ignorantia*, egli era stato tuttavia consapevole di possedere al contempo in questo stesso principio il mezzo per superarla, attraverso una via filosofica e *speculativa*. Pure Ficino e Pico cercano di percorrerla, ma l'inizio e la fine, il punto di partenza e lo scopo di questa via non possono più essere assicurati dal sapere in quanto tale, ma solo dalla rivelazione, intesa in un senso per metà mitico, per metà storico.

Si ricaverebbe, dunque, un quadro totalmente unilaterale se si volesse valutare l'atmosfera della cerchia fiorentina principalmente dagli inni di Lorenzo il Magnifico, o addirittura dai suoi *Canti carnascialeschi*. Se è pur vero che qui il culto dell'arte e della bellezza diviene culto del mondo e della sensualità, se il piacere per il mero «aspetto mondano» delle cose si esprime con forza e disinvoltura, è vero anche che nell'espressione di questo sentimento di fondo si mescolano subito altre tonalità. Difatti, ancor prima di Savonarola, prima che egli eserciti la sua vera e propria influenza storica, in questa cerchia si avverte la sua ombra. L'Accademia fiorentina, nei suoi esponenti principali, ha in ultima analisi pagato un tributo al frate, inchinandosi davanti a lui quasi senza opporre resistenza: questo diviene comprensibile soltanto se si considerano i tratti asce-

³² «Non absque divina providentia volente omnes pro singulorum ingenio ad se mirabiliter revocare, factum est, ut pia quaedam Philosophia quondam et apud Persas sub Zoroastre, et apud Aegyptios sub Mercurio nasceretur, utrobique sibimet consona. Nutriretur deinde apud Thraces sub Orpheo atque Aglaophemo. Adolesceret quoque mox Pythagora apud Graecos et Italos. Tandem vero a divo Platone consummaretur Athenis»: Ficinus, *Epistolae* cit. (libro VIII), fol. 871.

³³ *Ibid.* (libro V), fol. 783.

tici che fin dall'inizio si mescolano nella sua visione del mondo. Sono proprio tali tratti che determinano sempre più la forma intellettuale e l'atteggiamento morale complessivo della vita di Ficino. Egli stesso ha raccontato di come, attraversando una grave malattia all'età di 44 anni, avesse cercato invano conforto nella filosofia e nella lettura di scrittori profani. Ficino guarì soltanto dopo aver fatto un voto a Maria, e dopo averla pregata di dargli un segno di guarigione. Adesso egli interpreta tale malattia come un segno divino dell'insufficienza della filosofia per la salvezza dell'anima, e getta nel fuoco il suo commentario a Lucrezio per non divenire corresponsabile della diffusione di errori pagani, decidendo di porre la sua intera attività filosofica e letteraria esclusivamente al servizio della religione, al fine cioè di rafforzare e diffondere la fede.³⁴ Anche sull'immagine di Pico della Mirandola, che appariva ai contemporanei così luminosa e magnifica, come un'autentica «fenice tra le menti», cadono gradualmente ombre sempre più profonde e oscure. Dopo la prima promettente epoca della sua ascesa, piena di una fiducia quasi illimitata nella forza della mente umana e dell'ideale umanistico della vita e della cultura, anche in lui aumentano i tratti ascetici. Tali accenti di negazione e disprezzo del mondo emergono inconfondibilmente e con forza in particolare nel suo epistolario.³⁵ Savonarola non ha mai lottato per nessun'anima in modo più ostinato, appassionato e fanatico che per l'anima di Pico, e in questa lotta è rimasto infine vincitore. Immediatamente prima di morire, Pico è sul punto di seguire l'esortazione sempre ripetuta dal frate, e di entrare nel convento di San Marco. Così, anche alla fine della vita di questo autore ci troviamo di fronte a una rinuncia: un ritorno non solo al dogma religioso, ma anche ai sacramenti della Chiesa e alle forme di vita cristiano-medievali.

Tuttavia, la forte e immediata influenza che l'Accademia platonica ha esercitato su tutti i grandi fiorentini – un'influenza che a tratti tocca perfino la mente fredda e scettica di Machiavelli – non la si potrebbe spiegare se qui avessimo a che fare unicamente con un movimento regressivo. Per quanto l'interesse religioso-teologico determini l'atteggiamento e lo sviluppo complessivo del platonismo fiorentino, lo stesso spirito religioso entra nel frattempo in una nuova fase. Il lavoro teorico della prima metà del Quattrocento, dal

³⁴ Ficinus, *Epistolae* cit. (libro I), fol. 644; cfr. Leopoldo Galeotti, *Saggio intorno alla vita ed agli scritti di Marsilio Ficino*, in «Archivio storico italiano», n. s., IX, 2, 1859, pp. 25-91: pp. 33-34.

³⁵ Cfr. in part. le lettere di Pico a suo nipote Giovan Francesco, in *Epistolae* cit., foll. 340-47.

quale è cresciuto un nuovo e «moderno» concetto di religione, non va così perduto. E per quanto ci risulti difficile seguire e mostrare nel dettaglio i fili che legano l'Accademia platonica a un simile lavoro, emerge ovunque chiaramente, nondimeno, il nesso indiretto e generale. La dottrina di Ficino è legata a quella di Cusano non soltanto da importanti determinazioni nella posizione e soluzione del *problema della conoscenza*, giacché ancor più che in quelli logici, il nesso diventa evidente nei problemi fondamentali della metafisica e della filosofia della religione. Il nuovo rapporto tra *Dio* e *mondo* stabilito dalla speculazione di Cusano, e che a questa speculazione conferiva il suo carattere distintivo, resta valido, malgrado tutte le correnti teoriche contrarie, anche in Ficino, ricevendo adesso una nuova conferma da un motivo che si trova relativamente lontano da Cusano. Se quest'ultimo, nella sua «giustificazione» religiosa del mondo, si allaccia essenzialmente a problemi matematici e cosmologici, l'Accademia fiorentina torna invece sempre sul miracolo della bellezza, sul miracolo della forma e della creazione artistica, sul quale fonda anche la sua teodicea. È la bellezza dell'universo che racchiude in sé il richiamo alla sua origine divina e che costituisce l'ultima, suprema attestazione del suo valore spirituale. La bellezza appare come qualcosa di assolutamente oggettivo: misura e forma, relazione e armonia nelle cose, e la mente comprende proprio tale aspetto oggettivo come qualcosa che le appartiene, come qualcosa che proviene dalla *sua stessa* essenza. Se perfino l'intelletto comune e incolto è in grado di distinguere il bello dal brutto, rifuggendo da ciò che è privo di forma e volgendosi a ciò che è formato, ne segue che questo intelletto, indipendentemente da ogni esperienza e da ogni insegnamento, porta in sé una solida norma per il bello. «Ogni mente loda la forma rotonda, non appena la incontra nelle cose per la prima volta, eppure non sa perché la loda. E allo stesso modo lodiamo anche negli edifici l'uniformità delle pareti, la disposizione delle pietre, la forma di porte e finestre; nei corpi umani lodiamo la proporzione delle membra; in una melodia lodiamo l'armonia dei suoni. [...] Se ogni mente approva tutto questo, e se è condotta inevitabilmente ad approvarlo pur senza conoscere il motivo di questa approvazione, ciò non può che avvenire grazie ad un istinto naturale e necessario. [...] I fondamenti di questi giudizi sono dunque innati nella mente».³⁶ Così l'armonia diventa il sigil-

³⁶ Marsilius Ficinus, *Theologia Platonica sive de immortalitate animae* (libro XI, cap. 5), in *Opera omnia* cit., foll. 79-424: fol. 255 [«Omnis mens figuram laudat rotundam in rebus sta-

lo che Dio ha impresso alla sua opera, in virtù del quale l'ha nobilitata, ponendola in intima e necessaria relazione con la mente umana. Nel momento in cui essa, con la sua *scienza* della bellezza, con la misura che trova in sé, subentra tra Dio e il mondo, allora li connette per la prima volta in modo autentico in unità. Di nuovo incontriamo qui l'idea del microcosmo nella caratteristica coniazione cusani: l'uomo appare come copula del mondo, non solo perché riunisce in sé tutti gli elementi del cosmo, ma perché in lui si decide in un certo senso il destino religioso del cosmo. E poiché l'uomo è il rappresentante del cosmo e il compendio di tutte le sue forze, non può lui stesso essere innalzato al divino senza che al contempo si compia, in lui e in forza di tale processo, l'innalzamento del cosmo. La redenzione dell'uomo non significa dunque il suo distacco dal mondo, che in sé resterebbe semplicemente la sfera sensibile e inferiore, ma si estende piuttosto all'*intero* essere. L'Accademia fiorentina accoglie quest'idea, che diviene uno dei più importanti ed efficaci motivi della filosofia della religione di Ficino. Anche in lui l'anima appare come il «punto medio» spirituale del mondo, il «terzo regno» tra il mondo dell'intelligibile e quello del sensibile. Essa è al di sopra del tempo, poiché lo contiene in sé, ma simultaneamente si trova al di sotto delle cose che non partecipano del tempo: è mobile e immobile, semplice e molteplice.³⁷ L'anima contiene ciò che è superiore, e tuttavia non abbandona ciò che è inferiore, poiché non è mai colta in un *unico* movimento, ma conserva, anche mentre compie tale movimento, la possibilità del ritorno e della trasformazione. In questo modo l'anima comprende in sé il cosmo non tanto in modo statico quanto piuttosto in modo dinamico: essa non è composta delle singole parti che costituiscono il macrocosmo, ma è *rivolta*, secondo la sua intenzione, verso tutte queste parti, senza mai indugiare o risolversi esclusivamente in una di tali direzioni,³⁸

tim consideratam, et cum laudet, ignorat. In aedificiis quom similiter talem, vel quadraturam aedium, vel parietum aequalitatem, lapidumque dispositionem, angulorum oppositionem, fenestrarum figuram atque occursum. Laudat insuper eodem pacto certam quandam sive membrorum humanorum proportionem, sive numerorum vocumque concordiam. [...] Si quaelibet mens haec omnia semper et ubique adsciscit illico, et quam ob causam adsciscat ignorat, neque potest non adsciscere, instinctu adsciscit necessario prorsus et naturali». Cfr. Marsilio Ficino, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, a cura di Raymond Marcel, 2 voll., Paris 1964-70, I, p. 128.]

³⁷ Cfr. Ficinus, *Theologia Platonica sive de immortalitate animae* cit. (libro I, capp. 3 sgg.), foll. 81 sgg. [cfr. ed. Marcel, I cit., pp. 44 sgg.; trad. it. parziale a cura di Michele Schiavone, *Teologia platonica*, 2 voll., Bologna 1965, I, pp. 91 sgg.].

³⁸ «In universo Dei opere connexio partium est ponenda, ut unius Dei unum quoque sit opus. Deus et corpus extrema sunt in natura et invicem diversissima. Angelus haec non ligat.

e simili direzioni non provengono dall'esterno, ma dall'anima stessa. Quest'ultima non viene tirata in basso verso il mondo sensibile da un fato superiore o da una mera violenza naturale, né è innalzata al sovrasensibile dall'azione della grazia divina, che essa deve soltanto accettare passivamente. Su questo punto Ficino si discosta da Agostino, che altrimenti è per lui – come per Petrarca – quasi sempre la suprema autorità religiosa. E ancora una volta tale distacco significa un volgersi a Cusano che, in conformità all'orientamento di fondo che domina la sua dottrina filosofica, si era dovuto opporre al dogma paolino-agostiniano della elezione per opera della grazia. E per quanto poco egli cerchi di contestare o limitare la sua efficacia, è tuttavia certo per lui che l'impulso religioso vero e proprio non proviene dall'esterno, ma dall'intimo dell'anima. L'essenza stessa dell'anima è infatti la capacità di muoversi e di determinarsi autonomamente. «Chi non ha te non ti vede – così nel *De visione Dei* l'anima si rivolge a Dio – nessuno può conoscerti se non sei tu a offrirti. Ma come potrei io averti? Come può la mia parola giungere a te, che sei assolutamente irraggiungibile? Come posso ottenerti: c'è forse qualcosa di più assurdo del fatto che tu ti dia a me, tu che sei interamente in tutto – e come potresti darti a me senza al contempo darmi il cielo, la terra e tutto ciò che è in essi?» Ma la risposta che l'anima ottiene da Dio scioglie il dubbio: «Sii tua e io sarò tuo». Sta alla libertà dell'uomo di volere se stessi o meno, e solo se l'uomo decide spontaneamente per la prima alternativa ottiene Dio. La scelta, l'ultima decisione risiede dunque nell'uomo stesso.³⁹

Nempe in Deum totus erigitur, corpora negligit [...] Qualitas etiam non connectit extrema, nam declinat ad corpus, superiora relinquit, relictis incorporeis, fit corporalis. Hucusque extrema sunt omnia, seque invicem superna et inferna fugiunt, competentia carentia vinculo. Verum essentiali ista tertia interiecta, talis existit, ut superiora teneat, inferiora non deserat [...] Est enim immobilis, est et mobilis. Illinc cum superioribus, hinc cum inferioribus convenit. Si cum utrisque convenit, appetit utraque. Quapropter naturali quodam instinctu ascendit ad supera, descendit ad infera. Et dum ascendit inferiora non deserit, et dum descendit, sublimia non relinquit. Nam si alterutrum deserat, ad extremum alterum declinabit, neque vera erit ulterius mundi copula»: Ficinus, *Theologia Platonica sive de immortalitate animae* cit. (libro III, cap. 2), fol. 119 [cfr. ed. Marcel, I cit., p. 138].

³⁹ Cusanus, *De visione Dei* cit. (cap. 7), fol. 187 [cfr. Id., *Opera omnia*, VI cit., p. 25; trad. it., p. 557. «Nemo enim te videt, nisi qui te habet [...] Nemo igitur te capiet, nisi tu te dones ei. Quo modo habeo te Domine [...] quo modo ad te pervenit oratio mea, qui es omni modo inaccessibilis? quomodo petam te? nam quid absurdius, quam petere, ut tu te dones mihi, qui es omnia in omnibus? et quomodo dabis tu te mihi, si non pariter dederis mihi, coelum et terra et omnia quae in eis sunt?». «Cum sic in silentio contemplationis quiesco, tu Domine intra praecordia mea respondens, dicens: sis tu tuus, et ego ero tuus. O Domine [...] posuisti in libertate mea ut sim, si voluero, mei ipsius. Hinc nisi sim mei ipsius, tu non es meus [...] Et quia hoc posuisti in libertate mea, non me necessitas, sed expectas, ut ego eligam mei ipsius esse».

A questa concezione fondamentale si attiene anche lo scritto ficiniano *De christiana religione*.⁴⁰ Anch'esso conferisce al motivo della redenzione una rotazione, grazie alla quale anche il cosmo, il mondo sensibile stesso, appare salvato in senso religioso. La redenzione dell'uomo ha dato non solo a lui un nuovo essere, ma in forza di quest'ultimo ha concesso anche all'universo una nuova forma. Tale trasformazione, tale *reformatio* equivale ad una nuova creazione spirituale. Nel momento in cui l'uomo diviene cosciente della propria divinità, superando la diffidenza nei confronti della sua natura, svanisce con ciò anche la diffidenza nei confronti del mondo. Facendosi uomo, Dio ha spiegato e fatto in modo che non ci fosse più nulla sulla terra che fosse privo di forma, nulla che fosse in assoluto da disprezzare.⁴¹ Egli non poteva innalzare a sé l'uomo senza nobilitare nell'uomo stesso anche il mondo. Quanto più a fondo l'uomo comprende la propria natura, quanto più comprende se stesso nel carattere puramente spirituale della sua origine, tanto maggior valore deve conferire al mondo, come, d'altra parte, se la sua fede vacilla, lui stesso e l'intero cosmo vengono ricacciati nel nulla, nella sfera della mortalità. *Questa* concezione della redenzione, come sottolinea espressamente Ficino, non conosce più una gradazione o una mediazione gerarchica. Così come Dio ha legato a sé l'uomo senza alcun grado intermedio (*absque medio*), così dobbiamo essere consapevoli che la nostra salvezza consiste nell'aderire a Dio senza mediazioni.⁴² Se qui ci troviamo sulla strada per la *Riforma*, è proprio grazie ad un motivo fondamentale tipico del *Rinascimento* che si prepara questa svolta. Adesso è l'affermazione di sé da

⁴⁰ Cfr. ad es. Ficinus, *De christiana religione* cit. (cap. 35), fol. 74: «Non cogit ad salutem Deus homines, quos ab initio liberos procreavit, sed assiduis inspirationibus singulos allicit, quod si qui ad eum accesserint, hos durat laboribus, exercet adversitatibus, et velut igne aurum, sic animum probat difficultate» etc. Cfr. inoltre Id., *Epistolae* cit. (libro II), fol. 683: «Si quis autem dixerit, mentem ab alienis vel extrinsecis ad intelligentiam non moveri, sed ipsam et propria et mirabili quadam virtute suas sibi species, sua obiecta concipere, dicemus ex eo sequi, mentem esse incorpoream penitus et aeternam, si nequaquam ab alio, sed a seipsa movetur».

⁴¹ Id., *De christiana religione* (cap. 18), fol. 22: «Non minus ferme est deformia *reformare*, quam formare simpliciter ab initio [...] Decuit igitur Deum omnium effectorem perficere, quae defecerant, quemadmodum per insensibile verbum cuncta creaverat [...] Quid sapientius, quam universi decorem miram primae et ultimae rationis copulam fieri? [...] *Sic ergo et declaravit et fecit ut nihil esset in mundo deforme, nihil penitus contemnendum, cum regi coelorum terrena conjunxit, atque ea quodammodo coelestibus adaequavit*».

⁴² «Proinde quia Deus homini absque medio se coniunxit, meminisse oportet, nostram felicitatem in eo versari, ut Deo absque medio haereamus [...] Desinant igitur, iam desinant homines suae divinitati diffidere, ob quam diffidentiam mortalibus se ipsos immergunt»: *ibid.* (cap. 19), fol. 23.

parte dell'uomo che diviene al contempo affermazione del mondo, sicché l'idea di «humanitas» conferisce anche al macrocosmo un nuovo contenuto e significato. Soltanto a partire da qui si può comprendere pienamente la profonda influenza che l'Accademia platonica dovette esercitare sui grandi *artisti* del Rinascimento. Estirpare dal mondo tutto ciò che appare deforme, riconoscere tutto quello che è privo di forma come partecipe di essa: questa, secondo Ficino, è la summa della *conoscenza* religioso-filosofica. Ma tale conoscenza non può arrestarsi al mero concetto, ma deve convertirsi in atto e ricevere nell'atto la sua conferma. È qui che si inserisce il fare dell'artista, il quale soddisfa quell'esigenza che la speculazione era in grado unicamente di porre. L'uomo può accertarsi dell'*esistenza* di una forma e struttura nel mondo sensibile soltanto se dà progressivamente forma lui stesso al mondo. Ogni bellezza del mondo sensibile non ha origine, in ultima analisi, da questo mondo stesso, ma si fonda sul suo essere in certo senso un termine medio su cui si applica la libera forza creatrice dell'uomo, e in cui essa si riconosce come tale. Così considerata, l'arte non è estranea alla prospettiva religiosa, ma diviene un momento del processo religioso medesimo. Se la redenzione è intesa come un rinnovamento della forma dell'uomo e del mondo, come autentica *reformatio*,⁴³ allora il punto focale della vita spirituale si colloca in certo senso nel momento in cui l'«idea» acquista carattere corporeo, in cui la figura non sensibile presente nella mente dell'artista prorompe nel mondo del visibile, e lì si realizza. Dunque, ogni speculazione è destinata necessariamente a sbagliare se fissa lo sguardo semplicemente su ciò che è formato, invece di immergersi nell'atto fondamentale del dare forma. «O speculatore delle cose – così si legge in Leonardo – non ti laudare di conoscere le cose che ordinariamente per sé medesima la natu-

⁴³ In penetranti ricerche sulla storia delle parole e delle idee, Konrad Burdach ha mostrato come i concetti di *rinnovamento* e *rinascita*, di *renasci* e di *reformatio*, si radicassero nella sfera del pensiero religioso, e come soltanto gradualmente fossero stati trasposti da questa sfera in quella profana (Konrad Burdach, *Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation*, in «Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften», 1910; ristampato in *Reformation, Renaissance, Humanismus*, Berlin 1918 [trad. it., pp. 1-72]). Purtroppo qui Burdach non si occupa della letteratura *filosofica* del Rinascimento: tuttavia è proprio questa letteratura che costituisce uno dei più importanti anelli di congiunzione nel processo che Burdach espone. Un luogo come quello che abbiamo citato in precedenza dal *De christiana religione* di Ficino (cfr. *supra*, p. 76, n. 41) ci mette immediatamente davanti agli occhi per così dire il capovolgimento di questa idea: l'atto del «reformare» significa una nuova creazione spirituale dell'essere grazie al processo della redenzione, ed è in questa nuova creazione che si trova al contempo quella «scoperta del mondo e dell'uomo» che si compie grazie agli elementi della cultura profana che hanno da poco fatto il loro ingresso.

ra per suo ordine naturalmente conduce, ma ralleggrati di conoscere il fine di quelle cose che sono disegnate dalla mente tua». ⁴⁴ A questo secondo tipo appartengono per Leonardo la scienza e l'arte: esse sono delle seconde creazioni della natura, l'una prodotta dalla ragione, l'altra prodotta dall'immaginazione. ⁴⁵ Ed entrambe, ragione e immaginazione, non sono più reciprocamente estranee tra loro, ma costituiscono solo diverse rivelazioni della medesima forza originaria dell'uomo, che consiste nella creazione in generale.

Se ci volgiamo di nuovo a considerare la preistoria di questa idea, saremo necessariamente condotti all'importante torsione che la dottrina di Cusano aveva compiuto rispetto al motivo fondamentale della mente umana come «immagine» di Dio. Tale motivo non può più avere il significato di una «somiglianza» materiale tra Dio e l'uomo, poiché una simile interpretazione è esclusa fin dall'inizio dal principio della *docta ignorantia*, secondo cui *finiti et infiniti nulla proportio*. ⁴⁶ Dio e l'uomo non sono simili, né nel loro essere, né nel loro operare, poiché dalla creazione divina scaturiscono le cose stesse, mentre la mente umana ha a che fare sempre soltanto con i segni e i simboli delle cose. Sono questi simboli e segni che l'uomo pone di fronte a sé, e ai quali si riferisce nella sua conoscenza, collegandoli secondo regole stabilite. Se Dio crea la realtà delle cose, l'uomo costruisce l'ordine dell'ideale: se a Dio compete la *vis entificativa*, all'uomo compete la *vis assimilativa*. ⁴⁷ Ma se la mente divina e quella umana appartengono per così dire a dimensioni diverse, sono distanti per la loro forma di esistenza e per l'oggetto delle loro produzioni, è pur vero che il nesso che tra loro sussiste è da trovare proprio nella modalità del produrre. Soltanto qui risiede l'autentico *tertium comparationis*. Non si può in alcun modo comprendere questo rapporto tramite un qualche confronto tratto dal mondo

⁴⁴ *Les manuscrits de Léonard de Vinci* cit. (manoscritto G, fol. 47^v), [V:] *Manuscrits G, L & M* [privi della numerazione delle pagine].

⁴⁵ Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, a cura di Guglielmo Manzi, Roma 1817, p. 38.

⁴⁶ [Cusanus, *De docta ignorantia* cit. (libro I, cap. 3), fol. 2 (cfr. Id., *Opera omnia*, I cit., p. 9; trad. it., p. 64); cfr. anche Id., *De pace fidei* cit. (cap. 1), fol. 863 (Id., *Opera omnia*, VII cit., pp. 5-6; trad. it., pp. 622-23)].

⁴⁷ «Si mentem divinam, universalitatem veritatis rerum dixeris: nostram dices universalitatem assimilationis rerum, ut sit notionum universalitas. Conceptio divinae mentis, est rerum productio, conceptio nostrae mentis est rerum notio. Si mens divina, est absoluta entitas, tunc eius conceptio, est entium creatio, et nostrae mentis conceptio, est entium assimilatio: quae enim divinae menti, ut infinitae conveniunt veritati, nostrae conveniunt menti, ut propinquae eius imagini»: Id., *Idiota* cit. (libro III: *De mente*, cap. 3), fol. 152 [cfr. Id., *Opera omnia*, V cit., p. 72; trad. it. *infra*, p. 227]; cfr. in part. il cap. 7 [cfr. Id., *Opera omnia*, V cit., pp. 97-107; trad. it. *infra*, pp. 241-45].

materiale acquisito, poiché non si tratta di un rapporto statico, ma dinamico. Non si deve qui esigere e cercare una loro consustanzialità, quanto piuttosto una corrispondenza nell'agire, nell'operare. In effetti la copia, per quanto vogliamo trasmettere in essa l'essere sostanziale dell'originale, non smette per questo di essere una morta riproduzione. È solo l'accordo nella forma dell'*agire* che conferisce ad essa la forma della *vita*. Se poniamo Dio, forza creatrice per eccellenza, come «arte assoluta», nel caso in cui quest'arte decida di incarnarsi in un'immagine, sono possibili due vie: creare un'immagine il cui grado di perfezione corrisponde a quello che in generale è capace di ricevere un oggetto creato, e che, proprio perché si trova già al limite della perfezione possibile, non è più in grado di oltrepassarlo. Oppure l'arte può produrre un'immagine in sé imperfetta, dandole però la forza di elevare se stessa ininterrottamente, e di rendersi sempre più simile all'originale. Non può esserci alcun dubbio su quale tra queste due immagini meriti la preminenza sull'altra: la prima si troverebbe, rispetto alla seconda, come il ritratto di un uomo abbozzato da un pittore, identico all'originale in tutti i tratti, che resta però muto e morto, rispetto ad un altro ritratto, in sé meno somigliante, ma che avesse ricevuto dal suo creatore il dono di muoversi. È proprio in questo senso che la nostra mente è l'immagine perfetta e viva dell'arte infinita, poiché, per quanto la nostra mente possa rimanere molto inferiore rispetto a quest'arte infinita, sia in ciò che è attualmente sia all'inizio della creazione, essa possiede tuttavia una *forza* innata grazie alla quale è in grado di conformarsi in modo sempre più perfetto a quest'arte.⁴⁸ La prova della sua *specific*a perfezione risiede dunque nel fatto che la nostra mente non si ferma su nessuno scopo conseguito, ma deve continuamente tendere a qualcosa al di là di esso. Allo stesso modo in cui l'occhio sensibile non è mai soddisfatto né limitato da alcun oggetto sensibile, poiché l'occhio non può mai essere sazio di vedere, così la contemplazione intellettuale non è mai sazia della visione della verità. Proprio su questo punto forse l'atmosfera faustiana di fondo del Rinascimento ha ricevuto la più chiara giustificazione ed espressione *filosofica*. L'impulso verso l'infinito, il non potersi arrestare a nessun oggetto dato e a nessuno scopo raggiunto costituiscono non una colpa, né una ὕβρις della mente, ma piuttosto il sigillo della sua destinazione divina e della sua indistruttibi-

⁴⁸ Cfr. Cusanus, *Idiota* cit. (libro III: *De mente*, cap. 13), fol. 169 [cfr. Id., *Opera omnia*, V cit., p. 149; trad. it. *infra*, pp. 267-68].

lità.⁴⁹ Si può seguire passo dopo passo il modo in cui questo motivo caratteristico di fondo interviene in tutte le sfere della vita spirituale del Rinascimento, trasformandosi in esse. Si tratta di un motivo che è al centro della teoria dell'arte di Leonardo,⁵⁰ così come della dottrina filosofica ficiniana dell'immortalità. Cusano aveva distinto tre direzioni e tre significati del concetto di infinità: all'idea di Dio come infinito assoluto, come massimo assoluto, che è di per sé inattuabile per l'intelletto umano, si contrappongono due forme di infinito relativo, di cui una si presenta nel mondo, l'altra nella mente umana. Nella prima l'infinità dell'assoluto viene rappresentata e riprodotta nell'immagine di un universo senza confini spaziali, dall'estensione indeterminata; nella seconda, l'infinito si esprime nel fatto che la mente, nel suo sviluppo, non conosce alcun limite al suo tendere, alcun «ne plus ultra». Riguardo al suo lato *cosmologico*, questa concezione fondamentale acquista efficacia solo molto più tardi, solo nella filosofia della natura del XVI secolo, e in particolare in Giordano Bruno; quanto al suo lato psicologico speculativo, invece, essa viene assunta e proseguita dalla scuola fiorentina. L'opera principale di Ficino, la *Theologia Platonica*, poggia interamente su questa concezione: come si basa su modelli antichi e medievali, e rinnova tutti gli argomenti in favore dell'incorruttibilità dell'anima addotti da Platone e Plotino, dai neoplatonici e da Agostino, così, d'altra parte, tutta la rilevanza dell'argomentazione e tutto il pathos della conoscenza confluiscono nella riflessione secondo cui la mente non ha un termine nel tempo, poiché è essa stessa a produrre i confini temporali, le suddivisioni del flusso continuo del divenire in determinate sezioni e periodi. È questa *scienza* del tempo e del suo progresso infinito, così come quella della salda determinazione della misura, che in certo senso trattiene questo progresso e lo «fissa» grazie al pensiero, ciò che innalza la mente

⁴⁹ «Sicut vis visiva sensibilis, est infinibilis, per omne visibile (nunquam enim satiatur oculus visu) sic visus intellectualis, nunquam satiatur visu veritatis. Semper enim acuitur, et fortificatur vis videndi, sicut experimur in nobis, quod quanto proficimus plus in doctrina, tanto capaciores sumus, et plus proficere appetimus, et hoc est signum incorruptibilitatis intellectus». Cusanus, *Excitationes* cit. (libro V, *Ex sermone: Si quis sermonem meum servaverit*), fol. 488 [cfr. Id., *Opera omnia* cit., XVIII, 2, a cura di Heinrich Pauli, Hamburg 2001, pp. 144-53: pp. 149-50].

⁵⁰ Cfr. ad es. Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura* cit., p. 26 [cfr. Id., *Libro di pittura: Codice Urbinatense lat. 1270 nella Biblioteca apostolica vaticana*, a cura di Carlo Pedretti, trascrizione critica di Carlo Vecce, 2 voll., Firenze 1995, I, p. 152]: «Li semplici naturali sono finiti e l'opere che l'occhio commanda alle mani sono infinite; come dimostra il pittore nelle finzioni d'infinite forme di animali et erbe, piante e siti».

una volta per tutte al di sopra del tempo.⁵¹ Alla stessa conclusione saremo condotti dal lato della *volontà*: essa infatti diventa veramente *umana* soltanto procedendo oltre ogni scopo finito. Se ogni esistenza e vita naturale si accontentano in un determinato ambito e intendono restare nel loro stato, all'uomo tutto ciò che è stato raggiunto appare invece di scarsa importanza finché c'è ancora qualcosa da acquisire, e non vi è momento o luogo in cui possa arrestarsi e riposare.⁵² Questo pensiero giunge al suo pieno significato nel momento in cui viene trasposto dalla natura individuale dell'uomo alla sua natura specifica, nel momento in cui cioè l'ambito dell'osservazione psicologica viene ampliato a quello della considerazione storico-filosofica. E pure in questo caso è l'idea fondamentale della filosofia della religione di Ficino a gettare un ponte tra questi due ambiti. Così come per Cusano la totalità degli uomini è riunita in unità in Cristo, e di conseguenza ogni individuo è *unus Christus ex omnibus*,⁵³ così anche Ficino conferisce una rotazione all'idea di

⁵¹ «[Mens] corpora dividit in partes plurimas, partiumque particulas, numeros auget supra numeros absque fine. Figurarum modos mutuasque illarum proportionales atque etiam numerorum comparationes innumerabiles invenit, lineas supra coelum ultra terminum undique proterit. Tempus in praeteritum absque principio, in futurum absque fine producit. Neque solum ultra omne tempus aliquid antiquius cogitat [...] verum etiam ultra omnem locum alium semper cogitat ampliorem [...] *Illud [...] mihi videtur vim mentis [...] interminatam prae ceteris demonstrare, quod ipsam infinitatem esse invenit, quidve sit et qualis, definit*. Cum vero cognitio per quandam mentis cum rebus aequationem perficiatur, mens cognitae infinitati, aequatur quodammodo. Infinitum vero oportet esse, quod aequatur infinitati. Ac si tempus quod successione quadam metitur motum, infinitum esse oportet, si modo motus fuerit infinitus, quanto magis infinitam esse oportet mentem, quae non modo motum tempusque stabili notione, sed infinitatem ipsam quoque metitur? Cum necesse sit mensuram ad id quod ipsa metitur, habere proportionem, finiti vero ad infinitum sit nulla proportio»: Ficinus, *Theologia Platonica* cit. (libro VIII, cap. 16), foll. 200-01 [cfr. ed. Marcel, I cit., pp. 328 sgg.]. Le ultime frasi contengono una citazione diretta dal *De docta ignorantia*; per il rapporto con Cusano cfr. Cusanus, *De ludo globi* cit. (libro II), foll. 224-39 [cfr. Id., *Opera omnia*, IX cit., pp. 71-149; trad. it., pp. 892-928] e Id., *Idiota* cit. (libro III: *De mente*, cap. 15), foll. 171-72 [cfr. Id., *Opera omnia*, V cit., pp. 211 sgg.; trad. it. *infra*, pp. 273 sgg.]. Cfr. *supra*, p. 49, n. 52.

⁵² «Non certa quaedam rerum aliquarum possessio, aut species aliqua voluptatis sufficit homini, quemadmodum caeteris animantibus, sed paulum quid in iis adeptum se putat, donec restat aliquid vel minimum acquirendum [...] homo solus in praesenti hoc vivendi habitu, quiescit nunquam, solus hoc loco non est contentus»: Ficinus, *Theologia Platonica* cit. (libro XIV, cap. 7), fol. 315 [cfr. ed. Marcel, II cit., pp. 269-70; trad. it., pp. 227-31]. Cfr. *ibid.* (libro XVIII, cap. 8), fol. 411 [cfr. ed. Marcel cit., III, p. 209]: «Solemus [...] in nullo cognitionis modo quiescere prius quam quid sit res ipsa secundum substantiam cognoverimus. Praeterea rationi naturalis est continua per rationes discursio, quousque ad summam perveniat rationem, quae quoniam infinita sit, ideo sola rationis discursum ex se absque fine frustra pervagaturum sistere possit. Siquidem ultra finitum quodlibet mens semper aliquid ulterius machinatur».

⁵³ «Una [est] Christi humanitas, in omnibus hominibus, et unus Christi spiritus, in omnibus spiritibus, ita ut quodlibet in eo sit: ut qui sit unus Christus ex omnibus. Et tunc qui unum ex omnibus qui Christi sunt, in hac vita recipit, Christum recipit, et quod uni ex mini-

Cristo, grazie a cui questa idea si trasforma immediatamente nell'idea dell'umanità, nel senso stoico antico del termine.⁵⁴ A partire da qui diventa possibile una filosofia della storia che, per quanto resti all'interno dell'ambito del pensiero dogmatico del cristianesimo, supera tuttavia sempre più ogni limitatezza dogmatica, quando riesce a vedere incarnato il concetto di religione non esclusivamente in un'unica forma di fede, ma nella *totalità* delle forme assunte storicamente dalla fede. Ma in tal modo salta la forma classica della filosofia della storia cristiana, creata da Agostino nel *De civitate Dei*. Mentre la concezione agostiniana è orientata esclusivamente al *fine* della storia, che solo rende visibile il suo senso, mentre in essa il peccato originale e la redenzione sono i due poli religiosi che soli conferiscono una interpretazione teologica anche ad ogni accadere particolare, lo sguardo può riposare adesso nella vastità di questo stesso accadere. Così l'idea di sviluppo è assunta nell'ambito religioso, e la molteplicità delle forme e fasi del culto di Dio è giustificata dall'unità della stessa idea di Dio. Il Cristianesimo autentico esige non che i nemici della fede siano sterminati, ma che siano convinti con la ragione, convertiti con l'insegnamento, oppure trattati con serena tolleranza.⁵⁵ La provvidenza divina non permette infatti che esista in nessun'epoca alcuna regione della terra cui sia estranea ogni forma di venerazione di Dio, e le importa più di essere venerata in generale che non di essere adorata in un certo particolare rito o gesto; alla provvidenza è gradita perfino la specie in apparenza più bassa e assurda di fede e di culto, purché sia una forma *umana* e un'espressione della natura umana nella sua necessaria limitazione.⁵⁶ Si riconosce qui il modo

mis fit, Christo fit»: Cusanus, *De docta ignorantia* cit. (libro III, cap. 12), fol. 60 [cfr. Id., *Opera omnia*, I cit., p. 256; trad. it., p. 195]. Cfr. *supra*, p. 46, n. 47.

⁵⁴ «Singuli namque homines sub una idea, et in eadem specie sunt unus homo. Ob hanc ut arbitror rationem, sapientes solam illam ex omni virtutum numero hominis ipsius nomine, id est, humanitatem appellaverunt, quae omnes homines quodammodo seu fratres ex uno quodam patre longo ordine natos diligit atque curat»: Ficinus, *Epistolae* cit. (libro I), fol. 635.

⁵⁵ Id., *De christiana religione* cit. (cap. 8), fol. 11.

⁵⁶ *Ibid.* (cap. 4), fol. 4: «Nihil Deo magis displicet quam contemni, nihil placet magis quam adorari [...] Idcirco divina providentia non permittit esse aliquo in tempore, ullam mundi regionem omnis prorsus religionis expertem, quamvis permittat variis locis atque temporibus, ritus adorationis varios observari. Forsitan vero varietas huiusmodi, ordinante Deo, decorem quandam parit in universo mirabilem. Regi maximo magis curae est revera honorari, quam aut his aut illis gestibus honorari [...] Coli mavult quoquo modo, vel inepte, modo humane, quam per superbiam nullo modo coli». Cfr. a questo proposito una lettera di Cusano a Gaspard Aindorffer del 22 settembre 1452 (cit. in Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance* cit., p. 111): «Inexplicabilis divine scripture fecunditas per diversos diverse explicatur, ut in varietate tanta eius infinitas clarescat; unum tamen est divinum verbum in omnibus relucens». Cfr. in part. *supra*, pp. 31 sgg.

in cui la filosofia di Ficino, pur nei suoi legami con il concetto teologico della rivelazione, prepara proprio all'interno di questo concetto una svolta dialettica. Se *tutti* i valori spirituali che racchiude in sé la storia dell'umanità sono ridotti ad un'unica rivelazione unitaria e fondati su di essa, in ciò d'altro lato si trova l'idea secondo cui, per converso, proprio questa aspirazione all'unità *della* rivelazione non si possa rintracciare altrimenti che nella storia *nel suo insieme* e nella totalità delle sue forme. In luogo della semplicità astratta, che si può rappresentare in una *formula* dogmatica universalmente vincolante, subentra adesso l'universalità concreta della *forma* della coscienza religiosa, che ha per correlato necessario la varietà dei simboli in cui tale coscienza si esprime.

Libertà e necessità nella filosofia del Rinascimento

I.

Verso la fine del 1501 si presentò a Roma la legazione ferrarese che doveva accompagnare Lucrezia Borgia a Ferrara, in vista delle nozze con Alfonso d'Este; tra gli spettacoli allestiti nel palazzo papale in onore della legazione, ce n'era uno che metteva in scena la *lotta tra la Fortuna ed Ercole*, ove Giunone invia contro il suo antico nemico Ercole la Fortuna, che però, invece di vincerlo, viene sconfitta, catturata e incatenata dall'eroe. Dietro insistente richiesta di Giunone, Ercole lascia libera la Fortuna, ma solo a condizione che né la Fortuna stessa né Giunone intraprendano in futuro nulla di ostile contro la casa dei Borgia o degli Este, piuttosto che entrambe favoriscano l'unione nuziale tra le due casate.¹ Si tratta solo di un dramma cortese, espresso interamente nel linguaggio convenzionale di corte, e anche la scelta del simbolo di Ercole, ad un primo sguardo, sembra non significhi nient'altro che un'allusione al *nome* del duca reggente di Ferrara, Ercole d'Este, padre di Alfonso. Tanto più dovrà sorprendere il fatto che incontriamo l'identica opposizione allegorica rappresentata nel dramma in questione non solo in tutta la *letteratura* dell'epoca, ma perfino nella *filosofia*. In effetti, ancora verso la fine del secolo, lo stesso motivo torna nella principale opera di filosofia morale di Giordano Bruno: nello *Spaccio della bestia trionfante* (1584) è descritta la Fortuna che si presenta davanti a Zeus e all'assemblea degli dèi olimpici, per chiedere il posto fino allora occupato da Ercole nella serie delle

¹ Maggiori dettagli su questa rappresentazione in occasione della festa si ricavano ad es. da Ferdinand Gregorovius, *Lucrezia Borgia. Nach Urkunden und Correspondenzen ihren eigenen Zeit*, Stuttgart-Berlin 1911⁵, pp. 183-84 [trad. it. a cura di Angelo Romano, *Lucrezia Borgia secondo documenti e carteggi del tempo*, Roma 1983, pp. 219-20].

costellazioni. Ma la sua pretesa è considerata priva di valore, e alla Fortuna, errante e volubile, non viene in realtà vietato nessun particolare posto nell'universo: essa può mostrarsi ovunque preferisca sulla Terra e in Cielo. Il posto di Ercole viene assegnato invece alla *Fortezza*, poiché là dove devono regnare la Verità, la Legge e il Giudizio retto, essa non può mancare, dato che è il baluardo di tutte le altre virtù, lo scudo della giustizia e la torre della verità: inespugnabile dai vizi, non si piega alle sofferenze ed è costante di fronte ai pericoli, forte contro i desideri, spregiatrice della ricchezza e dominatrice della Fortuna.² Non dobbiamo esitare a porre l'espressione cortese di questa idea immediatamente accanto alla sua formulazione filosofica: difatti, proprio la possibilità di una simile relazione e di un tale accostamento è il tratto caratterizzante della civiltà del Rinascimento e del suo atteggiamento intellettuale complessivo. Burckhardt ci ha mostrato quanto la vita di società dell'epoca, la forma delle feste e degli spettacoli fosse rivelatrice dello spirito del Rinascimento. E una figura come quella di Giordano Bruno prova che le maschere allegoriche che dominano questi spettacoli hanno esteso la loro influenza fin dentro un ambito che, secondo il nostro abituale modo di pensare, dovrebbe essere riservato invece esclusivamente al pensiero astratto, concettuale e non a quello figurativo. In un'epoca in cui la vita si mostra ovunque dominata e permeata da forme intellettuali, e in cui le idee fondamentali sulla posizione dell'uomo rispetto al mondo, su libertà e destino, si rivelano operanti fin nelle rappresentazioni allestite per le feste, anche il pensiero non resta chiuso in se stesso, ma anela a esprimersi in simboli visibili. Giordano Bruno è il testimone più evidente di tale situazione e dell'atmosfera di fondo della filosofia del Rinascimento. A partire dai suoi primi scritti, dal *De umbris idearum* in poi, egli ha tenuto ferma la convinzione secondo cui per la conoscenza umana le idee non si possono rappresentare e incarnare se non in forma figurativa. Per quanto questa rappresentazione sembri umbratile a fronte del contenuto eterno e trascendente delle idee, essa è tuttavia l'unica conforme al *nostro* pensiero e alla *nostra* mente. Allo stesso modo in cui l'ombra non è oscurità assoluta, ma mescolanza di luce e tenebre, così le idee, intese in forma umana, non sono inganno e apparenza, ma la verità stessa, almeno

² Giordano Bruno, *Spaccio della bestia trionfante* (dialogo II, terza parte), in *Le opere italiane*, a cura di Paolo de Lagarde, Göttingen 1888, pp. 403-557: pp. 486 sgg. [cfr. l'ed. a cura di Giovanni Aquilecchia in Giordano Bruno, *Opere italiane*, 2 voll., Torino 2002, II, pp. 297 sgg.].

nel modo in cui questa è comprensibile ad un essere limitato e finito.³ Per un simile modo di pensare, l'allegoria non è un semplice accessorio esteriore, né un rivestimento casuale, ma diviene il veicolo del pensiero stesso. In particolare, l'*etica* di Bruno, che tratta non tanto la forma dell'universo quanto quella dell'uomo, ricorre costantemente a questo mezzo espressivo specificamente umano. Lo *Spaccio* di Bruno sviluppa in tutte le direzioni quel linguaggio di formule etico-allegoriche che cerca di chiarire i rapporti del mondo interiore servendosi di figure del cosmo spaziale, visibile. Le forze che muovono la vita interiore dell'uomo sono concepite come potenze cosmiche, le virtù e i vizi come costellazioni. Tuttavia, se in questa concezione la *fortezza* è posta al centro, essa non deve essere intesa unicamente nel suo significato etico, poiché significa, secondo il senso etimologico originario della *virtus*, di cui la *fortezza* esprime qui il concetto, la forza della virilità in generale, la potenza della volontà umana che diviene «dominatrice della fortuna». Per usare un'espressione che Warburg ha coniato per un'altra sfera, sentiamo risuonare una *Pathosformel* nuova e tuttavia autenticamente antica: si tratta di un affetto eroico che cerca il suo linguaggio e la sua giustificazione teorica.

Per comprendere in profondità le teorie filosofiche sul rapporto tra libertà e necessità che sono emerse nel Rinascimento, si deve risalire fino a questa loro radice ultima. La filosofia del Rinascimento ha aggiunto ben poco ai motivi puramente dialettici di tale problema, eterno e immutabile nella sua forma fondamentale. Un'opera come il *De fato, libero arbitrio, praedestinatione* di Pomponazzi ci presenta ancora una volta enumerati in modo completo e con precisione scolastica tutti questi motivi: essa segue la questione in tutte le sue ramificazioni, approfondendo accuratamente tutte le distinzioni concettuali attraverso cui la filosofia antica e la scolastica avevano cercato di dimostrare la compatibilità della prescienza divina con la libertà del volere e dell'agire umano. In linea di principio, però, di per sé quest'opera non reca alcuna conclusione nuova, e non sembra neppure cercarla. Per determinare con chiarezza la posizione dell'autore, occorre risalire agli altri suoi scritti filosofici principali, in particolare a quello sull'immortalità dell'anima.

³ Jordanus Brunus, *De umbris idearum, implicantibus artem, quaerendi, inveniendi, iudicandi, ordinandi et applicandi: ad internam scriptam, et non vulgares per memoriam operationes explicatis*, in *Opera latine conscripta publicis sumptibus edita*, a cura di Francesco Fiorentino, Felice Tocco e altri, 3 voll. in 8 tomi, Napoli-Firenze 1879-91, II, 1, pp. 1-53; pp. 21-22.

Allora indubbiamente si nota – in particolare nella nuova fondazione dell'*etica* del *De immortalitate animae* – come perfino in Pomponazzi inizi a sciogliersi la rigidità dei concetti e delle formule tradizionali, che pure egli riporta ancora perfettamente. Siamo di fronte ad un processo analogo a quello che si può seguire nelle trasformazioni del simbolo della *Fortuna* nell'arte figurativa del Rinascimento. Insomma, nella sfera intellettuale vale lo stesso processo che le ricerche di Warburg e Doren ci hanno dischiuso, mostrandoci che le forme medievali irrigidite della Fortuna si conservano ancora a lungo, anche se accanto ad esse subentrano con sempre maggior forza altri motivi, dalle radici antiche e tuttavia riempiti di nuova vita e di uno spirito inedito. Anche in questo caso non si perviene subito a nuove soluzioni, poiché occorre in primo luogo che si creasse, per così dire, un nuovo *stato di tensione* del pensiero. Non si verifica cioè mai una vera e propria rottura con la filosofia del passato, benché si annunci una mutata *dinamica* del pensiero, ovvero – per dirla con le parole di Warburg – si manifesti l'aspirazione ad un nuovo «stato di equilibrio energetico». Allo stesso modo in cui l'arte figurativa cerca formule plastiche di equilibrio, la filosofia si volge a formule teoriche per esprimere l'equilibrio «tra la medievale fiducia in Dio e quella che l'uomo rinascimentale ha in se stesso».⁴ Questa aspirazione si manifesta, non meno chiaramente che nella letteratura propriamente «filosofica» dell'epoca, in quei trattati per metà di filosofia e per metà di retorica che costituiscono il contrassegno letterario della nuova età umanistica. Dall'opera di Petrarca *De remediis utriusque fortunae*, la strada prosegue attraverso Salutati fino a Poggio e Pontano. Poggio tenta di assegnare alle forze contrarie che strutturano la vita dell'uomo il predominio sulle diverse *epoche* dell'esistenza umana. I pericoli che minacciano l'uomo dall'esterno per opera delle potenze del destino sono quanto mai forti durante l'infanzia e la giovinezza, finché l'uomo non ha ancora sviluppato il suo vero e proprio Io. Tali pericoli diminuiscono non

⁴ Per le trasformazioni del simbolo della Fortuna nell'arte figurativa del Rinascimento cfr. Aby Warburg, *Francesco Sassetti's letztwillige Verfügung*, in Heinrich Weizsäcker e altri, *Kunstwissenschaftliche Beiträge, August Schmarsow gewidmet zum fünfzigsten Semester seiner akademischen Lebttätigkeit*, Leipzig 1907, pp. 129-50: p. 141 [trad. it. a cura di Maurizio Ghelardi in Aby Warburg, *Opere*, I: *La rinascita del paganesimo antico e altri scritti* (1889-1914), Torino 2004, pp. 425-84: p. 461] e Alfred Doren, *Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance*, in «Vorträge der Bibliothek Warburg», I, 1924, pp. 71-144. Recentemente, i documenti e le prove letterarie addotti da Doren sono stati completati da Howard Rollin Patch, *The Tradition of the Goddess Fortuna in Roman Literature and in the Transitional Period*, in «Smith College Studies in Modern Languages», III, 3, 1922, pp. 131-230.

appena questo Io si destà e si dispiega nella sua piena attività grazie alle forze fondamentali dell'umanità libera, e all'energia delle aspirazioni morali e intellettuali. Così, *virtus* e *studium* riescono a vincere anche tutte le potenze celesti avverse.⁵ Cambiamenti di questo tipo mostrano una nuova direzione della fede, ma al contempo rendono evidente in essa una nuova scissione interiore. Non si raggiunge più l'unità plastica e teorica che l'immagine della Fortuna ha in Dante, nel quale tutti i motivi contrastanti sono condensati in una grande sintesi, e ove si lascia sussistere la Fortuna come un'entità che ha un carattere e un'impronta propri, e nondimeno la si inserisce nel cosmo divino spirituale. Ma proprio questa incertezza, a fronte della sicurezza e della tranquillità della fede medievale nella provvidenza, significa una nuova liberazione. Nella dottrina medievale dei due mondi e in tutti i dualismi che ne conseguono, l'uomo si trova semplicemente di fronte alle forze che se lo contendono, ed è in certo modo in loro balia: assiste alla loro contrapposizione, ma non interviene in prima persona in questa lotta. L'uomo è il palcoscenico del grande dramma cosmico, ma non è ancora divenuto propriamente un avversario autonomo. Il Rinascimento invece ci mostra in modo sempre più evidente un altro quadro. All'immagine della Fortuna con la *ruota*, che afferra l'uomo e lo fa girare con sé, talvolta innalzandolo, talvolta gettandolo nell'abisso, si sostituisce la Fortuna con la *vela*. Ma essa non è l'unica a guidare la nave, dato che è l'uomo stesso che siede al timone.⁶ Le formulazioni di quei teorici che non provengono da un sapere scolastico, ma da un determinato ambito politico e della produzione intellettuale, indicano la stessa direzione. Per Machiavelli, la fortuna domina la metà delle azioni umane, e non si offre a chi è spettatore passivo, ma a colui che agisce e si dà da fare con prontezza e audacia; per Leon Battista Alberti, la corrente della Fortuna non

⁵ Gian Francesco Poggio Bracciolini, *Epistolae* (libro X, epistola 10), a cura di Thomas de Tonellis, Firenze 1832, II, p. 195 [cfr. Poggio Bracciolini, *Lettere*, a cura di Helene Harth, 3 voll., Firenze 1984-87, II, Firenze 1984, p. 336]: «Verissimum quidem est, quod scribis neque sidera, neque coelorum cursus praestantes hominum naturas bonarum artium studiis, et optimis moribus corroboratas pervertere, ac depravare posse: sed ante assumptum robur, ante adeptos optimos mores, ante quam bonarum artium institutis homines firmentur [...] plus sidera et coelos valere arbitror ad disponendum animum nostrum, quam hominum praecepta et suasiones». Maggiori dettagli in Ernst Walser, *Poggius Florentinus. Leben und Werke*, Leipzig-Berlin 1914 («Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance», XIV), pp. 196 e 236 sgg.

⁶ Cfr. a questo proposito il materiale figurativo nell'articolo di Warburg su Sassetti (*Francesco Sassetti's letztwillige Verfügung* cit., p. 141 [trad. it., p. 460]) e in Doren, *Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance* cit., tav. VI, ill. 14 e 16.

trascina con sé chi, confidando solo in sé e nelle proprie forze, si apre la via come un bravo nuotatore.⁷ «La fortuna per sé, non dubitare, sempre fu e sempre sarà imbecillissima et debolissima, a chi se gli opponga».⁸ Entrambi gli autori esprimono l'atmosfera della cerchia fiorentina, quell'atmosfera che domina non soltanto tra i politici e gli uomini d'azione come Lorenzo il Magnifico, ma anche tra i pensatori speculativi, prima che la loro forza e la loro fiducia siano spezzate da Savonarola. In una lettera a Rucellai, Ficino afferma che la cosa migliore è concludere la pace e l'armistizio con la Fortuna, adattando la nostra volontà alla sua affinché non ci trascini con violenza su una strada indesiderata;⁹ la soluzione del più giovane Pico della Mirandola, anch'egli esponente dell'Accademia platonica, suona però già molto più audace e libera. «I miracoli della mente sono più grandi di quelli del cielo [...] Non c'è nulla di grande sulla terra all'infuori dell'uomo, e nulla di grande nell'uomo all'infuori della sua mente e della sua anima. Se ti innalzi fino ad esse, ti innalzi al di sopra del cielo».¹⁰ Nel mondo così ortodosso, e anzi così rigorosamente fedele alla Chiesa, del platonismo fiorentino irrompe adesso quell'«affetto eroico» che in seguito condurrà al dialogo *Degli eroici furori* di Giordano Bruno.

In questa sede non analizzeremo però questi cambiamenti intellettuali, ma cercheremo di comprenderli unicamente nell'espressione *sistemica* che essi hanno finito per assumere nella teoria filosofica. Il dibattito teorico sulla libertà del volere è introdotto dal *De libero arbitrio* di Lorenzo Valla. Ciò che ha conferito a questo scritto il suo significato facendolo immediatamente risaltare rispetto alla massa dei trattati scolastici medievali dedicati allo stesso tema è, molto più che il contenuto, la forma in cui si presenta, che

⁷ Niccolò Machiavelli, *Il Principe* (cap. 25) [cfr. l'ed. a cura di Mario Martelli, Roma 2006, pp. 300-10]; Leo Baptista Alberti, *Intercoenales*, in *Opera inedita et pauca separatim impressa*, a cura di Girolamo Mancini, Firenze 1890, pp. 136 sgg. [cfr. l'ed. a cura di Franco Bacchelli e Luca D'Ascia, Bologna 2003, pp. 42 sgg.]; per maggiori dettagli cfr. Doren, *Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance* cit., pp. 117-18 e 132-33.

⁸ Leon Battista Alberti, *Della tranquillità dell'animo* (libro III), in *Opere volgari di Leon Battista Alberti: per la più parte inedite e tratte dagli autografi*, a cura di Anicio Bonucci, 5 voll., Firenze 1843-49, I, pp. 113-14 (cit. da Patch, *The Tradition of the Goddess Fortuna* cit., p. 217).

⁹ Per il testo della lettera di Ficino a Giovanni Rucellai cfr. il saggio di Warburg, *Francesco Sassetis letztwillige Verfügung* cit., p. 149 [trad. it., pp. 453-55].

¹⁰ Johannes Picus Mirandulanus, *In astrologiam* (libro III, cap. 27), in Id., *Opera omnia* cit., I, foll. 411-732: fol. 519 [«miracula quidem animi [...] coelo maiora sunt [...] Nihil magnum in terra praeter hominem, nihil magnum in homine praeter mentem et animum, huc si ascendis coelum transcendis»]. Cfr. Giovanni Pico della Mirandola, *Opere. De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno. Disputationes adversus astrologiam divinatricem e scritti vari*, a cura di Eugenio Garin, con appendici a cura di Franco Bacchelli, Torino 2004, pp. 415-17].

di fatto concerne non solo lo stile letterario, ma anche quello del pensiero. Per la prima volta dall'Antichità il problema della libertà è citato di fronte ad un foro puramente laico, vale a dire di fronte al tribunale della «ragione naturale». In realtà, Valla non ha mai combattuto direttamente il dogma ma – come di fronte al tribunale dell'Inquisizione, dinanzi al quale fu citato a Napoli –¹¹ si è sempre piegato alla fine alle decisioni della «madre Chiesa», con un atteggiamento per metà da credente, per metà ironico. Eppure ovunque nei suoi scritti si avverte il nuovo imperante spirito critico moderno che inizia a prendere coscienza della sua forza e dei suoi strumenti teorici. Valla è il primo a creare quella forma di critica del dogma che sarà applicata nel XVII secolo da Bayle, nel XVIII da Lessing. E benché rimetta la *decisione* ad altra istanza, Valla esige che l'*indagine* sia condotta esclusivamente secondo la prospettiva e con i mezzi della ragione, che è il «migliore autore», e che non può essere superata da nessun'altra testimonianza.¹² Dunque, anche se il contenuto della fede resta intatto, anche se Valla, come più tardi Bayle, afferma che non intende far altro che estrapolare semplicemente questo contenuto sciogliendolo dal pericoloso legame con la «filosofia», adesso le *fondamenta* tradizionali di tale contenuto sono esaminate criticamente e, grazie a ciò, smantellate strato dopo strato. La critica si rivolge in primo luogo alle basi morali e giuridiche del sistema gerarchico. Attaccando la donazione di Costantino, che già Cusano aveva preannunciato nel *De catholica concordantia*, e che adesso è ripresa con armi nuove e con un'acutezza molto maggiore, si dimostra la nullità della pretesa giuridica della Chiesa al potere temporale.¹³ E a questa contestazione giuridica del fondamento della gerarchia corrisponde la confutazione etica, che Valla conduce nel *De professione religiosorum*. Anche in questo caso, il contenuto religioso in quanto tale non viene mai toccato, malgra-

¹¹ Sul comportamento di Valla di fronte agli inquisitori ecclesiastici, cfr. ad es. la descrizione di Voigt, *Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums*, I cit., pp. 476 sgg. [trad. it., I, pp. 473 sgg.].

¹² Cfr. Laurentius Valla, *Confutatio prior in Benedictum Morandum Bononiensem*, in *Opera, nunc primo non mediocribus vigiliis et iudicio quorundam eruditiss. virorum in unum volumen collecta*, Basileae 1543, foll. 445-55: foll. 447 sgg.: «Sed omissis utrinque criminibus inspiciamus civiliter, quid mihi obiectas. Nempe quod Livium ausus sum reprehendere, an tu eum nusquam reprehendi posse existimas? [...] Et in Demosthene atque Cicerone summis oratoribus, nonnulla desiderantur, et in Platone Aristotele philosophis maximis aliqua notantur [...] nunquid deterius est rationis, quam hominis testimonium? [...] An melior ullus autor est quam ratio?»

¹³ Cfr. Id., *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*, in *Opera cit.*, foll. 761-95 [cfr. trad. it. a cura di Olga Pugliese, *La falsa donazione di Costantino*, Milano 1994].

do Valla si volga energicamente contro la pretesa per cui tale contenuto si incarnerebbe esclusivamente o principalmente in un'unica forma di vita e in una particolare forma sociale. L'ideale della vita monastica, della priorità del valore del chierico, viene risolutamente respinto. L'essenza della religione e della devozione consiste in un rapporto libero in cui l'Io, soggetto della fede e della volontà, si pone rispetto alla divinità. La particolarità di tale rapporto viene disconosciuta, anzi annullata, se lo si intende nel senso di un obbligo esteriore e giuridico, e se si crede di poter accrescere il valore della disposizione puramente interiore aggiungendole semplicemente un determinato comportamento esteriore. Non esiste nessun comportamento, nessuna azione o omissione, che possa essere paragonata alla dedizione dell'Io o che sia in grado di accrescerne il significato etico-religioso: *omnia dat, qui se ipsum dat*. Per questa concezione, che non proviene dall'oggetto ma dal soggetto, e che è orientata in base alla «fede», non alle «opere», l'elemento religioso non è più rappresentato da un ceto: *non enim in solis cucullatis vita Christi custoditur*.¹⁴ Grazie a questa liberazione dalla costrizione gerarchica, anche il pensiero, come l'agire, riceve ormai una nuova ampiezza di oscillazione. Certo, resta incontestata la pretesa del cristianesimo di possedere la verità assoluta, ma sempre più il contenuto della fede cristiana deve prestarsi ad una interpretazione che lo adegui alle esigenze dell'intelletto naturale. Tutto ciò emerge nel modo più manifesto nel primo scritto di Valla, nel dialogo *De voluptate*, in cui si dimostra come il piacere sia non solo il bene più alto, ma perfino il bene in assoluto, il principio che conserva ogni vita, e dunque il fondamento di ogni valore. Un simile rinnovato edonismo non manifesta però ostilità verso la fede, giacché si pone invece sotto la protezione della fede stessa. Il cristianesimo – questa la tesi di fondo di Valla – non è avversario dell'epicureismo, ma è esso stesso nient'altro che un epicureismo elevato e per così dire sublimato. Cosa significa infatti la beatitudine promessa agli adepti se non la forma suprema e più perfetta di piacere?¹⁵ Ciò

¹⁴ Cfr. Laurentius Valla, *Apologia contra calumniatores ad Eugenium IV*, in Id., *Opera cit.*, foll. 795-800: fol. 799^v: «via a Christo tradita nulla est tutior, sicut nec melior, in qua nulla professio nobis iniungitur. At vita ipsorum, inquit, ab illa Christi non discrepat. Sane vero, sed ne aliorum quidem, nec enim in solis cucullatis vita Christi custoditur». Cfr. in part. il *De professione religiosorum* (*Laurentii Vallae opuscula tria*, a cura di Johannes Vahlen, Wien 1869, in part. pp. 160 sgg.) [cfr. la trad. it. *Degli ordini religiosi*, in *Prosatori italiani del Quattrocento*, a cura di Eugenio Garin, Milano-Napoli 1952, pp. 567-93].

¹⁵ Cfr. in part. Id., *De voluptate et vero bono* (libro III, cap. 9), in Id., *Opera cit.*, foll. 896-999: fol. 977: «beatitudinem quis dubitet aut quis melius possit appellare quam volup-

che si avverte già in quest'opera giovanile di Valla vale anche per tutti gli altri suoi scritti filosofici: all'autore preme non tanto la dimostrazione della tesi, quanto piuttosto la gioia di combattere. Per Valla vale pienamente il detto di Lessing: il piacere della caccia vale sempre più della preda. È proprio questo aspetto a conferire alla sua opera sulla libertà del volere una particolare impronta letteraria e teorica. Il successo di quest'opera e la sua influenza storica, che si manifesta con piena forza fino a Leibniz, si fonda in gran parte sulla scelta di affrontare ancora una volta nella sua totalità, e di portare ad un livello *espressivo* quanto mai pregnante e stilisticamente nonché teoricamente raffinato, un problema che la scolastica aveva scomposto in infinite questioni subordinate e in distinzioni dialettiche interminabili. In questo caso, il Valla umanista si trova almeno allo stesso livello del Valla filosofo. Solo un umanista e un letterato geniale poteva creare la forma esteriore in cui adesso viene formulato il problema. Anziché trattare i *concetti* della prescienza e dell'onnipotenza divine contrapponendo entrambi al concetto del libero arbitrio umano, Valla parte da una *personificazione* di tali concetti. Al mito antico è assegnato un nuovo ruolo, in quanto diviene veicolo del lavoro logico del pensiero. La prescienza divina è rappresentata nella figura di Apollo, l'onnipotenza divina in quella di Giove. Queste due potenze non sono in conflitto tra loro, poiché non è la *conoscenza* di un evento futuro a produrre tale evento, come non è la conoscenza di un evento presente a crearlo. La sicurezza con cui un avvenimento futuro viene previsto non implica in alcun modo una causa reale della sua effettiva realizzazione. Dunque Apollo, il veggente, che predice a Sesto Tarquinio il suo delitto, non è colpevole di questo atto e può rinviare Sesto al tribunale di Giove, poiché è quest'ultimo ad aver dato a Sesto tale predisposizione, vale a dire la direzione della sua volontà. A questo punto l'indagine di Valla si interrompe. Come è possibile che l'uomo, in quanto creatura, debba l'intero suo essere a Dio e nonostante ciò sia dotato di una libertà di decisione che lo rende responsabile delle sue azioni? Secondo Valla, questa domanda non ammette più una soluzione filosofica. Resta solo la rinuncia e la fuga nel mistero.¹⁶ In tale rinuncia non bisogna scorgere

tatem? [...] Ex quo debet intelligi non honestatem, sed voluptatem propter seipsam esse expetendam tam ab iis qui in hac vita, quam ab iis qui in futura gaudere volunt».

¹⁶ Cfr. Laurentius Valla, *De libero arbitrio*, in Id., *Opera* cit., foll. 999-1010: foll. 1004 sgg. [cfr. l'ed. a cura di Maria Anfossi, Firenze 1934, pp. 29 sgg.; cfr. la trad. it. in *Prosatori latini del Quattrocento* cit., pp. 543 sgg.].

però un semplice modo di eludere pericolose conseguenze teologiche, poiché essa corrisponde al tipo di mentalità complessiva di Valla. In questo e in tutti gli altri casi, egli non intende infatti fornire una soluzione definitiva, ma accontentarsi di porre il problema sotto l'aspetto più critico, per poi congedarci proprio dopo aver posto tale questione.

Un atteggiamento totalmente diverso domina l'opera di Pomponazzi *De fato, libero arbitrio, praedestinatione*. In luogo della trattazione aforistica che Valla aveva impiegato circa il libero arbitrio e la predestinazione, incontriamo di nuovo in Pomponazzi la scrupolosità e la sobrietà dell'analisi proprie della scolastica. Il distacco da quest'ultima risalta solo per il modo più cauto e critico con cui vengono usate le fonti. Si esige continuamente un ritorno al «puro» Aristotele, quello conforme alle fonti, che Valla si era rifiutato esplicitamente di seguire,¹⁷ e che vale adesso di nuovo come la suprema autorità del sapere laico. Ciò che ci si aspetta non è più un ricongiungimento tra questa autorità, la ragione umana, che secondo Pomponazzi è personificata da Aristotele, e la fede, giacché non si cerca di nascondere il contrasto tra le due, ma lo si accentua e lo si acuisce intenzionalmente. La dottrina della «doppia verità» resta così la soluzione più saggia, anche se è evidente che, rispetto al Medioevo, è cambiato l'atteggiamento interiore, intellettuale e psicologico, nei confronti di tale dottrina. Per quanto le decisioni dogmatiche della Chiesa siano riconosciute, e non sia intaccato il concetto di *fides implicita*, tuttavia – se si confronta questo riconoscimento, ad esempio, con quello dell'occamismo – si avverte qui quanto il fulcro si sia spostato verso la «ragione». Pomponazzi è stato chiamato l'«ultimo degli Scolastici», ma lo si potrebbe definire anche come il primo illuminista. In effetti, ciò che le sue opere presentano è un illuminismo celato sotto una veste scolastica. Pomponazzi svolge le sue indagini con rigore e concisione, precisione e limpidezza concettuale, lasciando la parola solo al sapere, per poi fermarsi di fronte agli ultimi risultati e alle ultime conseguenze. Egli lascia sussistere il mondo trascendente della fede ecclesiastica, anche se non fa mistero di poter fare a meno di questo mondo sia per la costruzione della scienza, ovvero per la costruzione della psi-

¹⁷ Cfr. in part. le *Dialecticae disputationes* di Valla, in Id., *Opera cit.*, foll. 645-761. Particolarmente caratteristico anche *De libero arbitrio, ibid.*, fol. 1004 [ed. Anfossi, p. 29; trad. it., pp. 543-45]: «An[tonio]: Hic te teneo. An ignoras praeceptum esse philosophorum quicquid possibile est, id tanquam esse debere concedi? [...] Lau[rentius]: Philosophorum mecum formulis agis? Quasi eis contradicere non audeam».

cologia e della teoria della conoscenza, sia per la costituzione dell'etica. Entrambi questi rami poggiano su un fondamento autonomo, e divengono indipendenti dalla teologia. Anche lo scritto sul libero arbitrio mostra questi tratti caratteristici fondamentali del suo pensiero. Mentre l'opera di Valla è caratterizzata da una forte densità teorica e letteraria, poiché l'autore cerca di concentrare il problema in poche pagine, Pomponazzi ci fa trascorrere davanti agli occhi ancora una volta l'intera serie delle prove e delle controprove, delle definizioni e delle distinzioni. La sua opera ha la forma di un commentario al trattato di Alessandro di Afrodisia περὶ εἰμορμένης, che analizza pedissequamente. È all'opera qui continuamente un intelletto sottile, una dialettica acuta, che cerca di esaminare ogni affermazione fino alle sue ultime conseguenze, e di contrapporre ad ogni argomento il suo opposto. Dal punto di vista sistematico il giudizio di Pomponazzi resta tuttavia sospeso. Solo un punto viene accentuato e sviscerato con acume e fermezza, e si tratta di un punto a cui anche Valla aveva dato molto rilievo, vale a dire il fatto che la prescienza divina non sia necessariamente in conflitto con la libertà delle azioni umane. Infatti se è pur vero che Dio conosce le azioni future, è parimenti vero che le conosce non a partire dai loro *motivi*, fatto questo che sarebbe in effetti incompatibile con l'assunzione della libertà, ma nella loro mera fatticità, nel loro semplice «darsi». Mentre l'uomo è in grado di comprendere il passato e il presente nel loro «darsi», e il futuro, di contro, in base alla sua conoscenza del «perché», dal momento che esso non gli è dato immediatamente ma può solo *dedurlo* dalle sue cause, per la conoscenza divina non vale questa differenza tra un sapere immediato e uno mediato, tra uno dato e uno dedotto. In effetti, la conoscenza divina è caratterizzata proprio dal fatto che in essa scompaiono le differenze tra le forme temporali, che sono essenziali per la nostra comprensione del mondo. Dio per conoscere il futuro non ha certo bisogno di mediazioni, né di percorrere discorsivamente le condizioni degli accadimenti futuri.¹⁸ Se la questione della prescienza riguardo alle azioni umane viene risolta in modo simile a quanto proposto da Valla, lo stesso non può dirsi per l'altro proble-

¹⁸ Per l'intera argomentazione, cfr. Petrus Pomponatius, *De fato, libero arbitrio, praedestinatione*, in Id., *Opera. De naturalium effectuum admirandorum causis, seu de incantationibus Liber. Item de Fato: Libero Arbitrio: Praedestinatione: Providentia Dei*, Basileae 1567, pp. 329-1015, in part. libro V, pp. 913-1015 [cfr. anche libro III, cap. 12: trad. it. a cura di Vittoria Perrone Compagni, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, Torino 2004, p. 58].

ma, che in Valla restava irrisolto, quello riguardo alla compatibilità tra onnipotenza divina e libertà e responsabilità umana. Tale questione perde molto del suo peso in Pomponazzi, ma per quanto egli non si arrischi a spiegare univocamente questo punto, il suo giudizio propende inconfondibilmente verso un rigido determinismo. Nella sua opera di filosofia naturale *De naturalium effectuum admirandorum causis*, la causalità dell'accadere è intesa in senso rigidamente astrologico, e il mondo storico, al pari di quello naturale, è considerato un risultato necessario dell'azione dei corpi celesti. D'altra parte, nei luoghi in cui Pomponazzi si esprime apertamente, il fato, nella sua accezione stoica, resta la soluzione relativamente più soddisfacente, quella più adatta alla ragione umana. Secondo l'autore ciò che rende arduo assumere tale soluzione è dato da obiezioni non tanto logiche, quanto etiche, e proprio alla eliminazione di queste obiezioni è dedicata una parte considerevole della sua opera. Mentre Valla nel *De voluptate* si era sforzato di adeguare la forma della metafisica religiosa a quella della sua etica, interamente orientata in senso mondano, Pomponazzi recide con un taglio deciso il vincolo che fino allora aveva legato metafisica ed etica. Entrambe sono, per principio, completamente indipendenti l'una dall'altra. Allo stesso modo in cui il giudizio sul valore della vita umana non dipende da come immaginiamo la sua durata e l'immortalità dell'anima umana, così anche la questione del valore delle nostre azioni rientra in un tipo di considerazione completamente diverso rispetto a quello di chi indaga le cause. Comunque noi decidiamo riguardo ad esse, il giudizio etico-pratico resta comunque libero, ed è soltanto di *questa* libertà che abbiamo bisogno, e non di una chimerica assenza di cause.

Un arco di tempo di più di ottant'anni separa l'opera di Pomponazzi da quella di Valla: la prima è stata redatta nel 1520, la seconda sembra sia stata scritta intorno al 1436.¹⁹ Proprio in questi decenni avviene la trasformazione del pensiero filosofico del Rinascimento ad opera del platonismo dell'Accademia fiorentina: non solo sotto l'aspetto cronologico, ma anche sotto quello sistematico la dottrina dell'Accademia si trova esattamente al centro, tra l'U-

¹⁹ Sulla datazione del dialogo *De libero arbitrio* di Valla, cfr. Max von Wolff, *Lorenzo Valla. Sein Leben und seine Werke. Eine Studie zur Litteraturgeschichte Italiens im xv. Jahrhundert*, Leipzig 1893, pp. 36-37; il trattato di Pomponazzi è stato stampato per la prima volta a Basilea nel 1567 in appendice allo scritto *De naturalium effectuum admirandorum causis*, ma, come risulta da un'annotazione posta tra le ultime pagine, era stato portato a termine già nel 1520.

manesimo e la tarda fioritura della scolastica della scuola di Padova. Allo stesso tempo, nella sua elaborazione si fa valere ininterrottamente l'influenza profonda che Cusano ha esercitato sul platonismo fiorentino. Dal celebre discorso di Pico, che sarebbe dovuto servire da introduzione alla sua difesa delle novecento tesi a Roma, si può riconoscere in modo chiaro questa filiazione intellettuale, sicché quando pone al centro il tema della «dignità dell'uomo», Pico all'inizio non fa che riprendere determinati motivi che l'Umanesimo precedente aveva continuamente variato nella forma retorica. Già il trattato *De dignitate et excellentia hominis*, redatto da Giannozzo Manetti intorno al 1452, è costruito secondo lo stesso schema formale e teorico che segue il discorso di Pico. Egli contrappone al mondo della natura, inteso come mondo di ciò che è semplicemente *divenuto*, quello intellettuale del *divenire*, della cultura, nel quale soltanto risiede la mente umana, dimostrando così la propria dignità e libertà: «Nostra namque, hoc est humana, sunt, quoniam ab hominibus effecta, quae cernuntur: omnes domus, omnia oppida, omnes urbes, omnia denique orbis terrarum aedificia. [...] Nostrae sunt picturae, nostrae sculpturae, nostrae sunt artes, nostrae scientiae, nostrae [...] sapientiae. Nostrae sunt [...] omnes adinventiones, nostra omnium diversarum linguarum ac variarum litterarum genera, de quarum necessariis usibus quanto magis magisque cogitamus, tanto vehementius admirari et obstupescere cogimur».²⁰ Se queste affermazioni di Manetti derivano essenzialmente dal patrimonio teorico dello stoicismo antico, nell'orazione di Pico si aggiunge un nuovo elemento, visto che tutta la sua concezione è permeata da quella trasformazione caratteristica del motivo del microcosmo compiuta da Cusano, e in seguito da Ficino.²¹ Solo grazie a ciò il suo discorso si eleva ben al di sopra di un mero sfoggio di oratoria e il suo pathos retorico racchiude in sé un pathos teorico specificamente moderno. La dignità dell'uomo non può fondarsi nel suo essere, né nella posizione che gli è assegnata una volta per sempre nella struttura cosmica. Il sistema gerarchico divide il mondo in gradi, assegnandone uno ad ogni ente. Ogni grado rappresenta il luogo che ad esso compete nell'universo; ma questa concezione di fondo non comprende il senso e il problema della libertà umana,

²⁰ Affermazioni dal trattato di Giannozzo Manetti *De dignitate et excellentia hominis* (1452) secondo l'analisi dettagliata che ne ha fornito Gentile nel suo lavoro intitolato *Il concetto dell'uomo nel Rinascimento* (ristampato in Id., *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* cit., pp. 111 sgg.).

²¹ Cfr. *supra*, pp. 73 sgg.

che risiede invece nell'inversione del rapporto tra *essere* e *agire*, nella forma in cui siamo soliti assumerlo sotto ogni altro riguardo. Nel mondo degli oggetti può valere l'antico principio scolastico «operari sequitur esse»; la natura e la peculiarità del mondo umano consistono invece nel fatto che in esso vale la regola opposta: non è l'essere a prescrivere una direzione stabilita una volta per tutte al modo di creare, ma è solo la direzione originaria del creare che determina e pone l'essere. L'essere dell'uomo consegue dal suo agire e questo agire non si risolve unicamente nell'energia della volontà, ma abbraccia la totalità delle sue forze formatrici. Ogni autentico atto creativo racchiude infatti in sé molto più che un mero agire sul mondo, e presuppone che chi agisce si differenzi dall'ente che subisce l'azione, che il soggetto dell'azione si distingua dal suo oggetto e gli si opponga consapevolmente. Tale opposizione non è un processo che si compie una volta sola e che si conclude con un determinato risultato, ma deve essere *compiuto* sempre di nuovo. L'essere dell'uomo e il suo valore dipendono da questo processo, e di conseguenza possono essere definiti solo in modo dinamico e non statico. Per quanto ci innalziamo nella scala gerarchica degli enti, per quanto saliamo fino alle intelligenze celesti, anzi fino all'origine divina di ogni essere, finché ci fermiamo su un qualunque gradino di questa scala non troviamo il valore specifico della libertà. Nella fissità del sistema gerarchico, questo valore deve sempre apparire come qualcosa di estraneo, di incommensurabile e «irrazionale», giacché questo ordine del semplice *essere* non comprende il senso e il movimento del puro *divenire*. Per quanto la dottrina di Pico nella sua totalità sia determinata da un lato dalla tradizione aristotelico-scolastica, dall'altro da quella neoplatonica, questo pensiero dà luogo ad una nuova rottura poiché in esso si mostra come né la categoria della *creazione* né quella dell'*emanazione* siano sufficienti a designare il rapporto tra Dio e l'uomo e tra quest'ultimo e il mondo. La creazione, secondo il significato usuale, deve essere intesa come ciò che non solo trasmette alla creatura un essere determinato e circoscritto, ma al contempo assegna un ambito determinato alla sua volontà e alla sua realizzazione. Tuttavia l'uomo viola qualunque limite: il suo agire non è dettato semplicemente dalla sua realtà, ma racchiude sempre nuove possibilità che oltrepassano di principio ogni ambito finito. Tale è il segreto della sua natura, per cui viene invidiato non solo dal mondo inferiore, ma anche da quello delle intelligenze, poiché soltanto in lui è sospesa la regola della creazione e il suo «tipo» stabilito, che domina in tutto il resto

dell'universo. Alla fine della creazione – così narra il mito con cui si apre l'orazione di Pico – si destò nel demiurgo il desiderio di formare un essere che fosse in grado di riconoscere la ragione della sua opera e di amarla per la sua bellezza. «Ma degli archetipi non ne restava alcuno su cui foggiare la nuova creatura, né dei tesori uno ve n'era da largire in retaggio al nuovo figlio, né dei posti di tutto il mondo uno rimaneva in cui sedesse codesto contemplatore dell'universo. Tutti erano ormai pieni, tutti erano stati distribuiti nei sommi, nei medi, negli infimi gradi. [...] Stabili finalmente l'ottimo artefice che a colui cui nulla poteva dare di proprio fosse comune tutto ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri. Perciò accolse l'uomo come opera di natura indefinita e, postolo nel cuore del mondo, così gli parlò: “non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine”. [...] I bruti nel nascere seco recano dal seno materno tutto quello che avranno. Gli spiriti super-ni o dall'inizio o poco dopo furono ciò che saranno nei secoli dei secoli. Nell'uomo nascente il Padre ripose semi d'ogni specie e germi d'ogni vita. E secondo che ciascuno li avrà coltivati, quelli cresceranno e daranno in lui i loro frutti. E se saranno vegetali sarà pianta; se sensibili sarà bruto; se razionali diventerà animale celeste; se intellettuali, sarà angelo e figlio di Dio».²² Burckhardt ha

²² Johannes Picus Mirandulanus, *Oratio de hominis dignitate*, in Id., *Opera omnia*, I cit., foll. 313-31: fol. 314 [«Verum nec erat in architypis unde novam sobolem effingeret, nec in thesauris, quod novo filio hereditarium largiretur, nec in subselliis totius orbis, ubi universi contemplator iste sederet. [...] Statuit tandem optimus opifex, ut cui dare nihil proprium poterat commune esset quicquid privatum singulis fuerat. Igitur hominem accepit indiscretae opus imaginis, atque in mundi positum meditullio, sic est alloquutus: Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita caeteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur: Tu nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praeфинies. Medium te mundi posui, ut cir-

definito l'orazione di Pico uno dei lasciti più preziosi del Rinascimento e in effetti essa riassume con una semplicità e una pregnanza straordinarie l'intera volontà e l'intero concetto di conoscenza di questa epoca. In essa si presentano in modo chiaro i due poli contrastanti su cui si basa la tensione morale e intellettuale caratteristica dello spirito della Rinascenza. Ciò che si esige dalla volontà e dalla conoscenza dell'uomo è la totale *dedizione* al mondo e la totale *distinzione* da esso. Volontà e conoscenza possono, anzi devono abbandonarsi ad ogni parte dell'universo, poiché solo percorrendo l'intero cerchio del cosmo l'uomo misura quello del proprio destino. Ma questa completa *ricettività* di fronte al mondo non deve assolutamente significare un *risolversi* nel mondo, una perdita di sé di tipo mistico-panteistico. Infatti, la volontà umana possiede se stessa solo se è consapevole del fatto che nessuno scopo singolo può mai soddisfarla, e il sapere umano possiede se stesso solo quando sa che nessun singolo contenuto può soddisfarlo. Dunque il volgersi verso la totalità del cosmo racchiude in sé la capacità di non legarsi a nessuna delle sue parti. Alla forza della dedizione totale corrisponde quella di una totale inversione. La dualità tra uomo e mondo, tra «spirito» e «natura», viene rigorosamente mantenuta, anche se questa non è condotta fino ad un assoluto dualismo di impronta scolastico-medievale. La polarità è infatti un'opposizione relativa, non assoluta, e la distinzione tra i due poli è possibile e comprensibile solo se racchiude allo stesso tempo una relazione reciproca tra essi. Siamo di fronte qui ad una delle concezioni fondamentali del platonismo fiorentino, che non potrà mai essere completamente

cumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem, neque terrenum, neque mortalem, neque immortalem fecimus, ut tuiipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare. Poteris in superiora quae sunt divina [...] regenerari. [...] Bruta simulatque nascuntur id secum afferunt [...] e bulga matris, quod possessura sunt. Supremi spiritus aut ab initio, aut paulo mox id fuerunt, quod sunt futuri in perpetuas aeternitates. Nascenti homini omnifaria semina, et omnigenae vitae germina indidit pater. Quae quisque excoluerit, illa adolescent, et fructus suos ferent in illo. Si vegetalia, planta fiet. Si sensuality, obbrutescet. Se rationalia, caeleste evadet animal. Si intellectuality, angelus erit et Dei filius». Cfr. ed. Garin, pp. 105-07. Cassirer segnala che la sua versione tedesca di questo passo «si appoggia in parte alla versione che ne dà Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien* cit., II, p. 73». L'idea secondo cui l'uomo, in quanto essere libero, si colloca anche al di sopra dei demoni e delle intelligenze celesti, deriva dalla tradizione *ermetica*, la cui influenza perdura nella scuola di Firenze: *Marsilio Ficino* ha tradotto in latino l'antico corpus degli scritti ermetici. Maggiori dettagli su questa connessione sono forniti da Konrad Burdach nel commentario allo *Ackermann aus Böhmen* (*Der Ackermann aus Böhmen*, a cura di Alois Bent e Konrad Burdach [in *Vom Mittelalter zur Reformation* cit., III, 1], Berlin 1917, pp. 293 sgg. e 325 sgg.).

superata o soffocata da altre determinazioni teoriche contrapposte, come lo slancio verso la «trascendenza» e l'ascesi, che pure si fanno valere gradualmente in essa con sempre più forza. Per quanto Ficino e Pico siano fortemente influenzati in tutti gli altri luoghi da motivi neoplatonici, emerge qui il senso fondamentale autenticamente platonico dei concetti del χωρισμός e della μέθεξις. È la «trascendenza» stessa che pone e richiede la «partecipazione», ed è la «partecipazione» che pone e richiede la «trascendenza». Per quanto questa definizione reciproca possa apparire enigmatica e paradossale se considerata oggettivamente, essa si dimostra immediatamente necessaria ed evidente se prendiamo le mosse dalla natura dell'Io, del soggetto che vuole e che conosce. Nell'atto libero del volere e in quello libero del conoscere si annoda immediatamente ciò che nella mera *esistenza* sembra eternamente inafferrabile. Infatti, sono proprie di questo atto sia la forza della divisione che quella dell'unione, ed esso soltanto è in grado di portare la distinzione ad un'acutezza estrema, senza per questo far dissolvere in un'assoluta *separazione* gli elementi distinti.

E se in questo caso il rapporto tra Io e mondo, soggetto e oggetto è di nuovo inteso in senso autenticamente cusaniano come una *coincidentia oppositorum*, una simile connessione emerge con ancor maggiore evidenza se seguiamo la successiva influenza storica dei motivi teorici che Pico aveva affrontato nella sua orazione sulla «dignità dell'uomo». Già in questo testo sentiamo con chiarezza risuonare la speculazione di Cusano: «Humanitas unitas – così si legge nel *De conjecturis* – cum humaniter contracta existat, omnia secundum hanc contractionis naturam complicare videtur. Ambit enim virtus unitatis ejus universa atque ipsa intra suae regionis terminos adeo coercet, ut nihil omnium ejus aufugiat potentiam [...] Homo enim Deus est, sed non absolute, quoniam homo. Humanus est igitur Deus. Homo etiam mundus est, sed non contracte omnia, quoniam homo. Est igitur Homo μικρόκοσμος, aut humanus quidem mundus. Regio igitur ipsa humanitatis Deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit. *Potest igitur homo esse humanus Deus atque Deus humaniter, potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus, aut aliud quodcumque.* Intra enim humanitatis potentiam omnia suo existunt modo. In humanitate igitur omnia humaniter, uti in ipso universo universaliter, explicata sunt, quoniam humanus existit mundus. Omnia denique in ipsa complicata sunt humaniter, quoniam humanus est Deus. Nam humanitas unitas est, quae est et infinitas humaniter contracta. [...]

Non ergo activae creationis humanitatis alius extat finis quam humanitas. Non enim pergit extra se dum creat, sed dum ejus explicat virtutem ad se ipsam pertingit neque quicquam novi efficit, sed cuncta quae explicando creat, in ipsa fuisse comperit». ²³ L'Umanesimo dovrà sempre risalire a tali affermazioni fondamentali, quando tenterà di elevarsi al di sopra di un mero movimento erudito cercando di darsi una forma e un fondamento filosofici. La loro efficacia non si limita ad una singola cerchia, ma si estende oltre i confini nazionali e quelli delle scuole filosofiche, poiché tali affermazioni costituiscono il punto di partenza di un movimento intellettuale che si propaga dall'Italia alla Francia, dall'Umanesimo filosofico di impronta platonica a quello di impronta aristotelica. Qui emerge in modo evidente non solo la connessione oggettiva e sistematica delle idee, ma si possono anche distinguere chiaramente le singole fila storiche. Non a caso, Jakob Faber Stapulensis (Jacques Lefèvre), vero e proprio rinnovatore degli studi aristotelici e iniziatore del «Rinascimento aristotelico» in Francia, è anche il curatore della prima edizione completa delle opere di Niccolò Cusano. Stapulensis ha ricevuto stimoli decisivi non solo da Cusano, che nomina ovunque con grande ammirazione e venerazione, ma anche dall'Accademia platonica di Firenze. ²⁴ Ed entrambe le correnti si riuniscono nell'opera del suo allievo Carolus Bovillus (Charles de Bovelles), la quale costituisce un proseguimento immediato e uno sviluppo sistematico dell'idea fondamentale dell'orazione di Pico. ²⁵ Il *De sapien-*

²³ Cusanus, *De coniecturis* cit. (libro II, cap. 14), foll. 109-10 [cfr. Id., *Opera omnia*, III cit., pp. 143-44; trad. it., pp. 280-81] (cfr. *supra*, p. 49).

²⁴ Il fatto che le dottrine dell'Accademia platonica abbiano fatto il loro ingresso molto presto in Francia, in particolare all'università di Parigi, è testimoniato da una lettera di Gaguin a Ficino del 1° settembre 1496. «Virtus et sapientia tua, Ficine, – così vi si legge – tanta in nostra [maxime] Academia Parisiensi circumfertur, ut cum in doctissimorum virorum collegiis, tum in classibus etiam puerorum tuum nomen ametur atque celebretur». (Roberti Gaguini *Epistolae et Orationes. Texte publié sur les éditions originales de 1498*, a cura di Louis Thuasne, 2 voll., Paris 1903-04, II, Paris 1904, pp. 20-21; cit. in Mestwerdt, *Die Anfänge des Erasmus* cit., p. 165). Riguardo all'influenza del platonismo fiorentino sullo sviluppo filosofico di Faber Stapulensis, cfr. in part. Augustin Renaudet, *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris 1916, pp. 138 sgg. e *passim*.

²⁵ Quanto con il suo tema lo scritto di Bovillus sia vicino al tema dell'orazione di Pico *De hominis dignitate* lo mostra ad es. un luogo del cap. 24: «Hominis nichil est peculiare aut proprium, sed eius omnia sunt communia, quaecunque aliorum propria. Quicquid huius et huius, illius et alterius et ita singulorum est proprium: unus est hominis. Omnium enim in se naturam transfert, cuncta speculatur: universam naturam imitatur. Sorbens enim hauriensque quicquid est in rerum natura: omnia fit. Nam neque peculiare ens homo est, hoc vel hoc, neque ipsius est hec aut hec natura, sed simul omnia est»: Carolus Bovillus, *De sapiente*, in Id., *Que hoc volumine continentur: Liber de intellectu. Liber de sensu. Liber de nichilo. Ars oppositorum. Liber de generatione. Liber de sapiente. Liber de duodecim numeris. Epistole com-*

te del 1509 è forse la creazione più notevole e, sotto molti aspetti, la più caratteristica della filosofia del Rinascimento. Mai come in questo caso si trovano infatti vicini e in uno spazio così stretto elementi antichi e nuovi, sopravvivenze e forze creatrici. Domina ancora quasi irresistibilmente quell'impulso di fondo del pensiero medievale che cerca di stringere in un'unica fitta trama di analogie l'intero cosmo, la totalità del mondo fisico e di quello intellettuale per catturarlo nella rete di queste analogie. Si tratta di un unico e identico schema fondamentale, sempre ripetuto, che ci deve chiarire e rendere accessibile l'ordinamento del microcosmo e del macrocosmo, quello degli elementi e delle forze naturali e quello delle forze morali, il mondo logico dei sillogismi e quello metafisico delle cause e delle conseguenze reali. Ma in questa esposizione schematico-allegorica della totalità del mondo sono intessute idee dal contenuto così autenticamente speculativo e dall'impronta così straordinariamente nuova che talvolta ci ricordano immediatamente i grandi sistemi dell'idealismo filosofico moderno, vale a dire Leibniz o Hegel. Per Bovillus, il mondo si costituisce secondo quattro stadi che rappresentano la via dall'«oggetto» al «soggetto», e quella dal mero «essere» all'«autocoscienza». L'essere, come elemento più astratto, è comune a tutti gli enti; l'autocoscienza, in quanto elemento più concreto e sviluppato, compete invece solo alla creatura suprema, cioè all'uomo. E tra questi due poli estremi si trova la natura come grado preliminare e potenza dello spirito che incarna le più diverse forme di *vita*, ma che conduce solo fino alla soglia della ragione, del *sapere* riflessivo, autoreferenziale. *Esse, vivere, sentire, intelligere*: questi sono i diversi stadi che l'essere percorre per giungere a se stesso, al proprio *concetto*. Il grado inferiore, l'esistenza in quanto tale, appartiene ad ogni ente: alla pietra come alla pianta, all'animale come all'uomo. Ma su questo fondamento della mera sostanzialità si innalzano i diversi ordini della vita soggettiva.²⁶ Bovillus anticipa qui addirittura la formula hegeliana per cui il senso e lo scopo del processo di sviluppo dello spirito consistono nel fatto che la «sostanza» diventa «soggetto». La ragione

plures. Insuper mathematicum opus quadripartium. De numeris perfectis. De mathematicis rosis. De geometricis corporibus. De geometricis supplementis, Parisiis 1510, foll. 119 b-148 b: fol. 132 a. (L'opera *De sapiente* è stata redatta nel 1509 ed è apparsa a Parigi nel 1510, insieme ad altre opere di Bovillus. Per maggiori dettagli su questa edizione e sui fondamenti della *teoria della conoscenza* di Bovillus, sui quali qui non posso dilungarmi, cfr. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, I cit., pp. 66 sgg. [ECW II, pp. 54-59; trad. it., pp. 88 sgg.]).

²⁶ Cfr. Bovillus, *De sapiente* cit. (capp. 1 e 2), foll. 119 b-120 b [trad. it. *infra*, pp. 282-88].

nell'uomo è quella forza grazie alla quale la «madre natura» torna in sé, compie il suo ciclo ed è restituita a se stessa,²⁷ anche se non più nell'identica forma da cui aveva preso le mosse. Una volta che nell'uomo si è prodotta la prima separazione, ed egli è uscito dalla semplicità del suo stato originario, non può più ritornare ad essa, alla sua indivisibilità, ma deve attraversare l'opposizione e superarla, per trovare la vera unità del suo essere, quell'unità che non esclude la differenza ma, al contrario, la pone e la esige. Infatti, nell'essere semplice in quanto tale non è insita alcuna forza. L'essere diviene veramente fecondo solo quando si divide al suo interno ricostituendo la sua unità dopo tale scissione.²⁸ Nello sviluppo e nell'espressione di questo pensiero, Bovillus segue evidentemente l'interpretazione speculativa che Cusano aveva fornito della *dottrina della trinità*. Al pari di Cusano, egli pone l'accento sul fatto che la vera trinità non è da intendere in modo statico ma dinamico, e deve essere compresa non come l'accostamento di tre «nature» in una sostanza in sé semplice, ma come l'unità continua di uno sviluppo che conduce dalla mera «possibilità» alla «realtà», dalla «potenza» alla piena e compiuta «attuazione». Trasponendo questa concezione fondamentale da Dio all'uomo, ne risulta che la vera realtà di quest'ultimo si trova solo dove egli ha percorso i singoli stadi di questo processo. Solo in questo divenire egli è in grado di raggiungere e comprendere il suo specifico essere. Ciò che chiamiamo «sapienza» non è una scienza di oggetti esterni dunque, secondo il suo autentico concetto, ma una scienza del nostro proprio Io: non è la natura ma l'*humanitas* che costituisce il suo oggetto vero e proprio. Il sapiente è colui che ha percorso le opposizioni racchiuse nell'essenza dell'uomo, le ha riconosciute e quindi superate. Egli è *homo in potentia* e *homo in actu*, *homo ex principio* e *homo ex fine*, *homo existens* e *homo apparens*, *homo inchoatus* e *homo perfectus*,

²⁷ «Fit iterum ut rite diffiniri a nobis possit ipsa ratio adulta esse et consumata nature filia, sive altera quedam natura prime nature speculatrix: et que ad prioris nature imitationem omnia in semetipsa effingit cunctaque sapienter (vires supplens matris) moderatur. Rationem quoque eam vim diffinimus: qua mater natura in seipsam redit, qua totius nature circulus absolvitur: quare natura sibi ipsi restituitur»: Bovillus, *De sapiente* cit. (cap. 5), fol. 121 a [trad. it. *infra*, p. 298].

²⁸ «Natura sapienti simplex esse condonavit. Ipse vero sibi ipsi compositum esse: hoc est bene beateque esse progeniuit [...] Accepit enim sapiens a natura substantialis munus hominis: ex cuius fecunditate studiosum hominem parturivit. Insapientem vero parem quoque ac substantialem hominem mutavit a natura: sed nullo virtutis fenore splendescit. Hic igitur homo rite habere et non habere: ille vero habere et habere predicatur»: *ibid.* (capp. 6 e 7), foll. 121 a-b [trad. it. *infra*, pp. 300 e 302].

homo a natura e homo ab intellectu.²⁹ In questa definizione della sapienza sono contenute per Bovillus sia la formulazione che la soluzione del problema della libertà. Secondo l'autore, libertà significa unicamente che l'uomo non riceve dalla natura il suo essere compiuto, custodendolo per così dire come una concessione, come avviene per gli altri enti, ma deve acquisirlo e *formarlo* grazie a *virtus* e *ars*. Il suo merito dipende dall'intensità della forza con cui avviene tale formazione. Qui dunque, accanto al sistema della metafisica speculativa, si inserisce per Bovillus un completo sistema di *etica* che si basa sugli stessi fondamenti. Allo stesso modo in cui l'essere si articola in *esse*, *vivere*, *sentire* e *intelligere*, l'uomo può, scegliendo liberamente, percorrere l'intera serie di questi gradi, oppure restare fermo ad un singolo stadio. Se si abbandona al vizio dell'accidia, l'«acedia» medievale, può sprofondare fino al grado in cui gli resta solo il nudo essere privo di forma e di *coscienza*; oppure può innalzarsi fino al grado supremo in cui, grazie alla mediazione della conoscenza di sé, consegue la conoscenza del cosmo,³⁰ poiché l'una non è raggiungibile senza l'altra. Conoscenza di sé e conoscenza del mondo sono processi solo in apparenza distinti e reciprocamente opposti. In realtà, l'Io trova se stesso solo nel momento in cui si abbandona al mondo, sforzandosi di attirarlo completamente in sé e di riprodurlo nella totalità delle sue forme e «specie». Ma questo atto di riproduzione, che appare un'attività puramente passiva, una funzione della memoria, include in realtà già tutte le forze dell'intelletto, della considerazione razionale e della riflessione. Quindi il «major mundus» è compreso nella sua verità solo nel momento in cui entra nel «minor mundus». Il mondo racchiude la totalità delle cose, ma solo l'uomo *conosce* tale totalità; il mondo include l'uomo come *parte*, ma egli comprende il mondo nel suo *principio*. Dunque l'uomo, in confronto al mondo, può essere definito l'elemento più grande se misurato col criterio della conoscenza, come quello più piccolo se commisurato alla scala della sostanza. «Mundus maxima substantia, scientia nullus. Homo scientia amplissimus, substantia pusillus. Uterque stat in utroque; uterque utriusque capax. Hominis enim substantia versatur in mundo, mundi vero scientia in homine. Mundus substantialis mundus est, homo rationalis mundus. Quanta in mundo substantiarum discre-

²⁹ Bovillus, *De sapiente* cit. (cap. 6), fol. 121 a [«Homo inquam a natura: et homo ab intellectu [...] Homo in potentia: homo in actu. Homo ex principio: homo quoque ex fine. Homo existens homo et apparens. Homo denique inchoatus: homo et perfectus»]; trad. it. *infra*, p. 300].

³⁰ *Ibid.* (capp. 1 e 2), foll. 119 b-120 b [trad. it. *infra*, pp. 282-88].

tio quantaque rerum differitas, tantum in homine rationum discrimen. In utroque sunt omnia, in quolibet quodlibet et in utroque nihil. In homine substantia nulla: in mundo ratio itidem et conceptio nulla. Vacuus uterque est et plenus uterque. Inops rerum homo: rationum dives est. Mundus vero rerum plenus, inanis rationum». ³¹ Non si potrebbe esprimere in modo più chiaro il contrasto tra «sostanzialità» e «soggettività», tra «essere in sé» ed «essere per sé». ³² Al pari di Hegel, Bovillus esige che anche questa opposizione sia superata in una sintesi superiore di tipo speculativo. L'uomo della «natura», semplicemente *homo*, deve diventare uomo dell'«arte», ovvero *homo-homo*, anche se nel momento in cui è riconosciuta nella sua necessità, tale differenza è anche già superata. Al di sopra di queste due prime figure si innalza poi l'ultima e suprema: la triplice unità dell'*homo-homo-homo*, in cui si comprende e allo stesso tempo si supera l'opposizione tra potenza e atto, natura e libertà, essere e coscienza. ³³ In essa l'uomo appare non più come parte del cosmo, ma come suo occhio e specchio, in

³¹ Bovillus, *De sapiente* cit. (cap. 19), fol. 130 a [trad. it. *infra*, pp. 336-37].

³² Cfr. anche *ibid.* (cap. 24), fol. 132 b [trad. it. *infra*, p. 349]: «In omni quippe mundana substantia: aliquid delitescit humanum: Aliqua cuius substantie indita est hominis atomus, homini propria, qua componendus est et conflandus studiosus homo, quam sibi vendicare et ingenii vi abstrahere a materia natus est homo [...] Qui igitur conflatus est et perfectus a natura homo, (homo inquam noster situs in mundi medio) matris imperio per mundum circumferri iussus: exquirat a singulis que sua sunt, abstrahit a qualibet mundi substantia proprie speciei atomum. Illam sibi vendicat atque inserit: et ex plurium specierum atomis suam elicit profertque speciem, que naturalis et primi nostri hominis fructus seu acquisitus studiosusve homo nuncupatur. *Hec itaque hominis est consumatio: cum ad hunc modum ex substantiali scilicet homine rationalem: ex naturali acquisitum: et ex simplici compositum, perfectum, studiosum*».

³³ *Ibid.* (cap. 22), foll. 131 b-132 a [trad. it. *infra*, pp. 344-45]: «Manifestum [...] est: sapientiam esse quandam hominis numerum, discrimen, fecunditatem, emanationem: eamque consistere in hominis dyade, genita ex priore monade. Primus enim natus noster, et sensibilis homo ipsiusque nature mutuum: monas est: et totius humane fecunditatis fons atque initium. Artis vero homo humanave species arte progenita: dyas est et primi quedam hominis emanatio, sapientia, fructus et finis. Cuius habitu qui a natura homo tantum erat: artis fenore et uberrimo proventu reduplicatus, homo vocatur et homohomo. Et non modo ad dyadem: sed et ad usque tryadem humane sapientie vis hominis numerum extendit humanitatemque propagat. Sine quippe medio, extrema sunt nulla: sine propinquitate, nulla distantia; sine concordia, dissociatio nulla. Et sine concurrentia, nulla disparata. Sunt autem monas et dyas: Natura item et ars quedam extrema. Similiter et nature homo et artis homo, seu substantialis homo et vera ejus imago virtute progenita. Nature mutuum sive naturale donum et hominis acquisitum. Horum igitur extremorum symplegma est aliquod, concordia et concurrentia aliqua. Aliquis amor, pax, vinculum: et medium aliquod amorum, proventus, unio, fructus, emanatio. Juncta etenim invicem monas et dyas: tryadem eliciunt profertque suam copulam, unionem et concordiam. Itaque sapientia quedam est trina hominis sumptio, hominis trinitas, humanitas tryas. Est enim trinitas totius perfectionis emula, cum sine trinitate nulla reperiatur perfectio».

particolare come uno specchio che non riceve le immagini delle cose dall'esterno, ma piuttosto le forma e le costituisce in sé.³⁴

Corrisponde al carattere della filosofia del Rinascimento che essa non si accontenti dell'espressione astratta di questo pensiero ma cerchi invece di esprimerlo in modo figurativo-simbolico. A questo scopo si offre l'antico *mito* di Prometeo, che adesso sperimenta una sorta di resurrezione e di nuova animazione spirituale. Il motivo fa parte di quei temi mitici originari continuamente ripresi fin dalla filosofia antica. Platone nel *Protagora*, Plotino e il neoplatonismo si erano già cimentati con una interpretazione allegorica. Adesso il mito incontra il *motivo* cristiano di Adamo per fondersi o confrontarsi con quest'ultimo e trasformarlo poi intimamente proprio in forza di questa opposizione. Burdach ha seguito nel dettaglio lo sviluppo del motivo di Adamo, mostrando quanto esso si sia rivelato fecondo e una forza trainante nell'epoca di transizione tra Medioevo e Rinascimento. La figura del primo uomo, formata dalla concezione ecclesiastica secondo il racconto biblico, acquista nuovo significato con il contributo di idee platonico-agostiniane e neoplatonico-ermetiche. Nel momento in cui il primo uomo diviene l'espressione dell'uomo spirituale, dell'*homo spiritualis*, nella sua figura si riassumono tutte le tendenze dell'epoca dirette ad un rin-

³⁴ «Homo nichil est omnium et a natura extra omnia factus et creatus est: ut multivodus fiat, sitque omnium expressio, et naturale speculum abiunctum et separatum ab universorum ordine: eminus et e regione omnium collocatum, ut omnium centrum. Speculi etenim natura est, ut adversum et oppositum sit ei, cuius in sese ferre debet imaginem [...] Et in quocunque loco, cuncta mundi statueris entia: in ejus opposito abste collocandus et recipiendus est homo: ut sit universorum speculum [...] Verus igitur et speculi et hominis locus est in oppositione, extremitate, distantia et negatione universorum, ubi inquam omnia non sunt, ubi nichil actu est. Extra omnia, in quo tamen fieri omnia nata sunt [...] Nam consumatis et perfectis omnibus, postquam actus singuli sua loca sortiti sunt, vidit deus deesse omnium speculatorem et universorum oculum [...] Viditque nullum supremo huic oculo inter cetera superesse locum. Plena quippe actuum erant omnia; quodlibet suo gradu, loco et ordine constiterat. Et ex actibus diversis disparatisque speciebus, aut rerum differentiis et mundi luminaribus (que per se intermisceri, confundi, concurrere: et fas et possibile non est) fieri homo haudquaquam poterat. Extra igitur cunctorum differentias et proprietates in opposito omnium loco, in conflage mundi, in omnium medio coaluit homo: tanquam publica creatura, que quod relictum erat in natura vacuum potentiis, umbris, speciebus, imaginibus et rationibus supplevit»: Bovillus, *De sapiente* cit. (cap. 26), foll. 133 a-133 b [trad. it. *infra*, pp. 352-55]). Queste affermazioni hanno un particolare significato dal punto di vista storico, poiché mostrano la «torsione» caratteristica che il motivo del microcosmo subisce nella filosofia del Rinascimento. In Bovillus, come in Pico e Cusano, questo motivo racchiude non solo l'unità di uomo e mondo, ma proprio in questa stessa unità, nella correlazione, accentua il momento dell'*opposizione*, la polarità di «soggetto» e «oggetto». Con questo ci troviamo immediatamente alle soglie della *dottrina* leibniziana della *monade*: infatti, anche la *monade*, in conformità alla sua natura e alla sua essenza, deve distaccarsi dall'universo dei *fenomeni*, per poter esprimere compiutamente proprio questo universo, e per poter essere il suo «specchio vivente».

novamento e ad una rinascita, ad una rigenerazione dell'uomo.³⁵ Questa svolta si manifesta nella letteratura inglese nella poesia *Piers the Plowman* di William Langland, e nella letteratura tedesca nel dialogo tra il contadino e la morte, composto attorno al 1400 da Johannes von Saaz. In questo dialogo, che Burdach ha definito la più grande opera poetica tedesca di quest'epoca, si possono riconoscere, già nella sua forza formatrice e nella sua violenta forza linguistica, le nuove potenze *ideali* che sono ansiose di esprimersi. Di fronte abbiamo una poesia, non una teoria, anche se si tratta di una poesia animata e permeata dal respiro di nuove idee che si presentano prive di orpelli scolastici, e per così dire nello spazio libero del pensiero. Non è la considerazione filosofica astratta che solleva e sviluppa i problemi, ma è la vita stessa che si pone l'eterna domanda circa la propria origine e il proprio valore. Tutte le opposizioni si mutano così da opposizioni meramente dialettiche in scissioni drammatiche. Ma il dialogo ci pone di fronte solo le opposizioni e non la loro soluzione: nel contrasto tra il contadino e la morte, tra la potenza annientatrice del destino e lo spirito dell'uomo che si ribella a questa potenza, non si giunge apparentemente alla fine ad alcuna decisione. Il giudizio di Dio con cui si chiude il dialogo ascrive la vittoria alla morte, ma all'accusatore, al contadino, attribuisce l'onore della battaglia. «La guerra non è del tutto priva di ragione: entrambi avete combattuto bene, il dolore costringe il contadino ad accusare, e la contestazione di quest'ultimo costringe la morte a dire la verità. Dunque, accusatore, a te l'onore! Morte, a te la vittoria!»³⁶ Ma questa vittoria è al tempo stesso la sconfitta della morte: infatti, se la sua violenza fisica è confermata e suggellata, la sua potenza spirituale è invece al contempo spezzata. L'annientamento della vita, il fatto che Dio la esponga alla morte, non significa più la nullità di questa vita. Se è vero, infatti, che il suo essere è distrutto, tuttavia le resta un valore intatto: quello cioè che l'uomo libero conferisce a se stesso e al mondo. In questa fiducia che l'umanità ha in sé risiede la garanzia della sua rinascita. La forma allegorica della poesia agisce solo come un velo sottile, attraverso cui possiamo scorgere in modo chiaro e nitido questa grande linea della formazione artistica e della sua argomentazione, e in essa riconosciamo distintamente la concezione fondamentale del Rinascimento

³⁵ Cfr. Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus* cit., pp. 171 sgg. [trad. it., pp. 138 sgg.].

³⁶ *Der Ackermann aus Böhmen* cit. (cap. 33), p. 85.

che è ormai alle porte. Nel grande discorso accusatorio del contadino contro la morte, in cui si loda l'uomo come la creatura di Dio più perfetta e magnifica, in quanto più libera, Burdach ritrova, a ragione, quello spirito che più di due generazioni dopo si esprimerà nell'orazione di Pico sulla dignità dell'uomo. «Angelo, diavolo, spirito, strega, sono spiriti costretti nella sostanza di Dio: l'uomo è l'opera di Dio più preziosa, la più abile e la più libera tra tutte». ³⁷ In seguito si sottolinea che il tratto caratteristico di questa requisitoria coincide col fatto che essa esclude risolutamente i tratti pessimistici del dogma cristiano, racchiudendo in sé un elemento pelagiano, vista la sua fiducia incrollabile nelle forze proprie dell'uomo e nella sua natura buona voluta da Dio. ³⁸ Così essa anticipa anche una concezione che poco più tardi troverà espressione e giustificazione concettuale nella *filosofia* tedesca. Il poeta dello *Ackermann aus Böhmen* ignora la corruzione della natura umana, causata dal peccato di Adamo, dichiarata dalla maledizione divina, trasmessa in eredità all'intero genere umano di generazione in generazione. Allo stesso modo, pochi anni dopo, e quasi con le stesse parole, Niccolò Cusano si pronuncerà proprio contro tale dottrina. «Omnis vis illa quae se esse cognoscit ab optimo, optime se esse cognoscit. Omne id, quod est, quiescit in specifica natura sua, ut in optima ab optimo. Datur igitur naturale quaecumque in omni eo quod est, est optimum [...] de sursum igitur est ab omnipotentia infinita». ³⁹

Con ciò ci troviamo al punto in cui il motivo di Adamo subisce quella mutazione interna che lo trasforma immediatamente nel tema di Prometeo. Per compiere questo passaggio non ha bisogno di alcun cambiamento nel contenuto del pensiero; è sufficiente un lieve spostamento di *accento*. L'uomo è una creatura, ma ciò che lo distingue rispetto a tutte le altre è che ha ricevuto dal suo creatore la facoltà di creare. Egli compie il suo destino e realizza il suo essere solo quando fa agire questa sua forza originaria e fondamentale. Il mito di Prometeo artista che plasma gli uomini correva parallelamente anche al pensiero medievale, ed era stato presente anche in Tertulliano, in Lattanzio e in Agostino. Ma la concezione medievale aveva colto in questo mito essenzialmente il tratto negativo, poiché scorgeva qui solo la parodia pagana del motivo biblico della creazione e, di fronte a questo rovesciamento, aveva finito per

³⁷ Der *Ackermann aus Böhmen* cit. (cap. 25), p. 58; cfr. il commento di Burdach, *ibid.*, p. 323.

³⁸ *Ibid.*, p. 315.

³⁹ Cusanus, *De dato patris luminum* cit. (cap. 1), fol. 285 [cfr. Id., *Opera omnia*, IV cit., p. 93; trad. it., pp. 356-57]. Cfr. *supra*, p. 50, n. 57.

instaurare di nuovo in tutto il suo rigore il motivo biblico. Il vero Prometeo, il solo che può essere conosciuto e accettato dalla fede cristiana, non è l'uomo ma l'unico Dio: *Deus unicus qui universa condidit, qui hominem de humo struxit, hic est verus Prometheus*.⁴⁰ Rispetto a ciò, siamo già di fronte ad un cambiamento dell'atmosfera di fondo quando Boccaccio, interpretando evemeristicamente la saga di Prometeo nella sua *Genealogia deorum*, distingue una doppia creazione: l'una grazie alla quale l'uomo è chiamato all'esistenza, l'altra quando a questo essere viene conferito un contenuto spirituale. L'uomo incolto e ignorante che proviene dal grembo della natura non poteva trovare il suo compimento se non grazie ad un nuovo atto creazionistico: la prima creazione gli aveva conferito realtà fisica, ma solo la seconda gli aveva dato la sua forma specifica. Prometeo si presenta qui come un eroe umano della cultura, portatore del sapere e dell'ordine statale e morale, ed è in virtù di questi doni che egli «riforma» gli uomini, cioè imprime loro una nuova forma e un nuovo carattere.⁴¹ La filosofia del Rinascimento supera progressivamente anche tale versione del mito, poiché colloca in modo sempre più deciso la capacità di conferire forma nell'attività del singolo soggetto. Accanto al creatore e al salvatore, si pone adesso l'attività dell'individuo, e perfino nel mondo teorico del «platonismo cristiano» si insinua questa idea: un simile individualismo eroico si affaccia talvolta perfino nello stesso Ficino, giacché anche per lui l'uomo non è uno schiavo della natura che crea, quanto piuttosto il suo rivale, che porta a compimento le sue opere, le migliora e le nobilita: *humanae artes fabricant per se ipsas quaecumque fabricat ipsa natura, quasi non servi simus naturae, sed aemuli*.⁴²

⁴⁰ Sulla costituzione del motivo di Prometeo nel Medioevo, in particolare in Lattanzio (*Divinae Institutiones*, II, 11) e in Tertulliano (*Apologeticum*, 18; *Adversus Marcionem*, I, 1) cfr. le prove più dettagliate fornite da Jules Toutain, nell'articolo: *Prometheus*, in *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, a cura di Charles Daremberg, Edmond Saglio ed Edmond Pottier, Paris 1905, II, p. 684. Per la ripresa del motivo nell'arte figurativa del Rinascimento cfr. Georg Habich, *Über zwei Prometheus-Bilder angeblich von Piero di Cosimo. Ein Deutungsversuch*, in «Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München», 2, 1920, p. 14.

⁴¹ Giovanni Boccaccio, *Genealogia deorum gentilium* (libro IV, cap. 44) [cfr. l'ed. a cura di Vittorio Zaccaria, Milano 1999, p. 452]: «Verum qui natura producti sunt rudes et ignari veniunt, immo ni instruantur, lutei agrestes et beluae. Circa quos secundus Prometheus insurgit, id est doctus homo et eos tanquam lapideos suscipiens quasi de novo creat, docet et instruit et demonstrationibus suis ex naturalibus hominibus civiles facit moribus, scientia et virtute insignes, adeo ut liquide pateat alios produxisse naturam et alios reformasse doctrinam».

⁴² Ficinus, *Theologia Platonica* cit. (libro XIII, cap. 3), fol. 295 [cfr. ed. Marcel cit., II, p. 223]. La tensione che permane nel concetto di «humanitas» in Ficino si esprime, tra l'al-

Abbiamo visto come questo motivo sia rafforzato e potenziato in Bovillus: anch'egli nel *De sapiente* riprende il mito di Prometeo sottoponendolo ad una interpretazione e ad una trasformazione che corrispondono alla filosofia della natura e alla metafisica dell'autore. Dal momento che questa metafisica si articola in quattro gradi e ripartisce l'intero essere negli ordini fondamentali dell'esse, vivere, sentire e intendere, nel gioco analogico che domina l'intera dottrina di Bovillus al primo grado corrisponde, tra gli elementi cosmici, la terra, al secondo l'acqua, al terzo l'aria, mentre il fuoco, che occupa il luogo più alto, diviene un *analogon* e una immagine della «ragione». Idee fondamentali dello stoicismo si connettono qui ad una forma di «metafisica della luce» che deriva da fonti neoplatoniche e che in seguito sperimenterà un rinnovamento sistematico nella filosofia della natura del Rinascimento, in particolare in Patrizi.⁴³ Il motivo di Prometeo può dunque costituire adesso l'anello di congiunzione che lega la filosofia della natura di Bovillus alla sua filosofia dello spirito. Il sapiente, creando dall'uomo terreno quello celeste, dall'uomo in potenza quello in atto, dalla natura l'intelletto, imita Prometeo, che era asceso al cielo per portare in terra il fuoco degli dèi che è dispensatore di vita. L'uomo diviene creatore e artefice di sé, acquista e possiede se stesso, mentre l'uomo meramente «naturale» appartiene costantemente ad una potenza estranea restando suo eterno debitore.⁴⁴ L'ordine cronologico tra l'uo-

tro, anche nella spiegazione della parola, che talvolta l'autore connette con humus, giocando con l'etimologia, al modo degli autori medievali («homo dicitur ab humo»: Ficinus, *Epistolae* cit. [libro I], fol. 641), mentre in altri passi contesta espressamente questa derivazione: «[humanitatem] [...] cave ne quando contemnas forte existimans humanitatem humi natam. Est enim humanitas ipsa praestanti corpore nympha, coelesti origine nata Aethereo ante alias dilecta Deo»: *ibid.* [libro VI], fol. 805. Anche in questo caso diventa di nuovo evidente quell'opposizione che aveva ricevuto espressione artistica già all'inizio del secolo nel dialogo tra il contadino e la morte (cfr. in part. i capitoli 24 e 25 dell'*Ackermann aus Böhmen*). Nel suo commento, Burdach (*ibid.*, pp. 310 e 317) assume, come fonte diretta o indiretta per la struttura del discorso della morte, lo scritto di Innocenzo III, *De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae*. Se si dimostrasse questa connessione, si mostrerebbe anche sotto questo aspetto quanto fosse stretto, nell'epoca del Rinascimento, il vincolo tra l'ambito di pensiero religioso, filosofico e umanistico. È stato proprio questo, infatti, lo scritto a cui Giannozzo Manetti ha contrapposto il suo trattato *De dignitate et excellentia hominis* (1452): e quest'ultimo sembra aver costituito a sua volta in molti punti il modello letterario diretto per l'apologia dell'«umanità» di Ficino. Maggiori dettagli in Gentile, *Il concetto dell'uomo* cit., pp. 153 sgg.; cfr. *supra*, p. 95.

⁴³ Cfr. Franciscus Patricius, *Pancosmia* (libro IV), in *Nova de universis philosophia, In qua Aristotelica methodo non per motum, sed per lucem, et lumina, ad primam causam ascenditur. Deinde propria Patricii methodo; tota in contemplationem venit divinitas: Postremo methodo Platonica, rerum universitas, a conditore Deo deducitur*, Ferrariae 1591, pars II, foll. 61 b-153 a: foll. 73 sgg.

⁴⁴ «Sapiens [...] celestem hominem inde profert: e tenebris emendicat elicisque splendorem: Ex potentia actum: ex principio finem: ex insita vi opus. Ex natura intellectum: ex

mo della «natura» e l'uomo dell'«arte», tra il «primus homo» e il «secundus homo», subisce una inversione appena lo consideriamo dal punto di vista dei *valori*: ciò che è cronologicamente secondo diviene primo. L'uomo, infatti, realizza la sua determinazione solo quando è egli stesso a imporsela divenendo, secondo l'espressione che Pico usa nella sua orazione, libero artefice di sé (*sui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor*). Completamente slegata dalla sua iniziale causa prima religiosa, e anzi consapevolmente staccata da essa, questa idea si presenta in seguito in Giordano Bruno, nel quale domina ormai soltanto l'affetto della autoaffermazione dell'Io, intensificato fino ad una dimensione eroica e titanica. Quando l'Io riconosce un'entità trascendente, che risiede oltre tutti i confini dell'intelligenza umana, egli vuole ricevere questo ente sovrasensibile non come un mero dono della grazia. Difatti, chi lo riceve può anche possedere un bene in sé maggiore rispetto a chi cerca di pervenire invece con le proprie forze alla conoscenza del divino, ma questo bene oggettivo non compensa il valore specifico degli sforzi e delle azioni autonome. L'uomo deve infatti comprendere il divino non come recipiente o mero strumento, ma alla stregua di un artista e in quanto causa agente. Bruno distingue quindi coloro che semplicemente accolgono in sé la fede da coloro che provano in se stessi l'impulso all'ascesa e la forza dello slancio, vale a dire l'*impeto razionale* verso il divino: «gli primi hanno più dignità, potestà et efficacia in sé, perché hanno la divinità. Gli secondi son essi più degni, più potenti et efficaci, e son divini. Gli primi son degni come l'asino che porta li sacramenti: gli secondi come una cosa sacra. Nelli primi si considera e vede in effetto la divinità e quella s'admira, adora et obedisce. Ne gli secondi si considera e vede l'*eccellenza della propria umanità*».⁴⁵ Se si accostano queste afferma-

inchoatione perfectum. Ex parte totum et ex denique semine fructum. Hac enim in parte celebrem illum Prometheum imitatur, qui (ut poetarum fabule canunt) aut divum permissione aut mentis et ingenii acumine admissus nonnunquam in ethereos thalamos: posteaquam universa celi palatia attentiore mentis speculatione lustravit: nichil in eis igne sanctius, preciosius ac vegetius reperit. Hunc ergo quem dii tantopore mortalibus invidebant illico suffuratus: mortalium indidit orbi eoque luteum ac figulinum hominem (quem fixerat prius) animavit. Ita et sapiens vi contemplationis sensibilem mundum linquens penetransque in regiam celi: conceptum ibidem lucidissimum sapientie ignem immortali mentis gremio: in inferiora reportat eaque sincera ac vegetissima flamma naturalis ipsius tellureusve homo viret, fovetur, animatur. Sapiens nature munera studioso homine compensat. Seipsum insuper acquisivit seque possidet ac suus manet. Insapientis vero [...] manet perpes nature debitor, substantiali homine operatus et nunquam suus»: Bovillus, *De sapiente* cit. (cap. 8), fol. 121 a [trad. it. *infra*, p. 304].

⁴⁵ Giordano Bruno, *De gli eroici furori* (I parte, dialogo III), in *Le opere italiane* cit., pp. 607-754: p. 641 [cfr. ed. Aquilecchia, II cit., p. 555].

zioni tratte dal dialogo *Degli eroici furori* a quelle con cui Niccolò Cusano definisce, nel *De docta ignorantia*, il concetto e l'ideale della *humanitas*, si può abbracciare in questo modo l'intero movimento di pensiero del xv e xvi secolo. Cusano cerca non solo di inserire tale ideale nell'ambito delle idee religiose, ma esso indica anche il compimento e la realizzazione delle dottrine fondamentali del cristianesimo ove l'idea di umanità si fonde con quella di Cristo. Quanto più progredisce lo sviluppo filosofico, tanto più questo legame però si allenta, per poi infine sciogliersi del tutto. Dalla formulazione di Giordano Bruno si possono riconoscere in modo chiaro e caratteristico le forze che hanno spinto verso una simile soluzione. L'ideale dell'umanità contiene in sé quello dell'*autonomia*; e quanto più quest'ultimo si rafforza, tanto più spezza l'ambito religioso entro il quale Cusano e l'Accademia fiorentina avevano cercato di confinare il concetto di umanità.

2.

L'indagine condotta finora ci ha mostrato la trasformazione graduale del problema della libertà, che avanza con sempre maggior forza nel mondo del pensiero religioso del Rinascimento. Questo principio si fa strada passo dopo passo togliendo terreno alla dogmatica teologica: si tratta di un processo che è reso ancora più difficile dal fatto che il fondatore di questa dogmatica è ancora considerato un classico dalla filosofia del Rinascimento, e un'autorità religiosa e filosofica. Petrarca era stato un precursore in questa venerazione di Agostino, poiché lo aveva innalzato al di sopra della schiera dei grandi modelli antichi, riconoscendolo come l'autore a lui «più caro fra mille».⁴⁶ L'Accademia fiorentina percorre la stessa via, scorrendo in Agostino il vero e proprio modello del «platonico cristiano». Solo se si richiama alla memoria questo rapporto storico si può valutare compiutamente l'entità delle resistenze che dovevano essere superate. Tuttavia, anche la rimozione di queste resistenze non sarebbe stata sufficiente a decidere la vittoria dell'idea di libertà, poiché si doveva anzitutto intraprendere una lotta contro un'altra potenza legata alla vita intellettuale del Rinascimento da migliaia di fili. Leibniz, nella *Teodicea*, ha distinto tre

⁴⁶ Francesco Petrarca, *De secreto conflictu curarum suarum*, Praefatio [cfr. Francesco Petrarca, *Secretum*, a cura di Enrico Carrara e Guido Martellotti, Torino 1977, pp. 4-5].

forme di fato: al *fatum christianum* egli contrappone il *fatum mahu-metatum* e il *fatum stoicum*. Le tre direzioni fondamentali del pensiero che si imprimono in questi concetti sono forze ancora pienamente vive nel Rinascimento. L'universo del pensiero dell'*astrologia*, che si alimenta di fonti pagane e arabe, agisce qui con una intensità pari almeno a quella del pensiero cristiano. Se è vero che si poteva fare appello all'*Antico* contro la tradizione e la dogmatica cristiano-medievali, tuttavia inizialmente esso restava impotente di fronte al nuovo avversario, anzi appariva come un suo rafforzamento. La strada verso l'epoca «classica» della filosofia greca è inizialmente preclusa per il Rinascimento, che può vedere tale filosofia solo nel suo involucro e travestimento ellenistico, scorgendo la dottrina di Platone solo grazie all'intermediario del neoplatonismo. Con il rinnovamento dell'antico mondo concettuale si riavvicina immediatamente al Rinascimento anche il mondo del mito antico. Ancora in Giordano Bruno si avverte che questo cosmo non è affatto scomparso definitivamente, ma invece interviene ovunque in modo determinante perfino nel pensiero filosofico. Con ancor maggior forza e profondità tale influenza si è presentata dove non è il pensiero concettuale, ma il sentimento artistico o l'affetto a cercare un confronto tra io e mondo, tra individuo e cosmo. Quanto più queste forze emergono in modo autonomo nel Rinascimento e quanto più liberamente possono manifestare la loro influenza, tanto più cadono le resistenze che il Medioevo aveva opposto al sistema dell'astrologia. Eppure neanche il Medioevo cristiano aveva potuto fare a meno di questo sistema, e non era mai riuscito a superarlo completamente, anzi lo aveva accolto così come in generale aveva accettato e proseguito le rappresentazioni fondamentali antico-pagane. Qui le antiche figure degli dèi erano sopravvissute, benché ridotte a demoni, a spiriti di rango inferiore. Per quanto il sentimento primitivo della paura dei demoni potesse imporsi con forza nell'uomo, nondimeno esso viene ora calmato e mantenuto entro dei limiti, grazie alla fiducia nell'onnipotenza dell'unico Dio, di fronte alla cui volontà tutte le potenze avverse devono inchinarsi. Dunque, se è vero che il «sapere» del Medioevo, e in particolare la medicina e la scienza della natura, sono completamente permeate di elementi astrologici, è pur vero anche che la *fede* medievale offre un correttivo costante, non li nega né li elimina, ma li subordina alla potenza della provvidenza divina. Proprio grazie a tale subordinazione, l'astrologia può rimanere intatta in quanto principio del sapere terreno. Perfino Dante la assume in questo senso e anzi for-

nisce, nel *Convivio*, un sistema completo del sapere, che corrisponde puntualmente al sistema astrologico: alle sette sfere planetarie sono associate le sette arti del trivio e del quadrivio, la grammatica corrisponde alla sfera della Luna, la dialettica a quella di Mercurio, alla retorica corrisponde la sfera di Venere, al Sole l'aritmetica, a Marte la musica, a Giove la geometria, a Saturno l'astronomia.⁴⁷ Per quanto riguarda l'*Umanesimo*, esso, almeno nella sua forma originaria, non riconosce ancora nessun mutamento rispetto all'astrologia. Petrarca si inserisce ancora completamente nella concezione fondamentale cristiana e la sua posizione sull'astrologia non è diversa da quella di Agostino, di cui egli richiama espressamente le argomentazioni.⁴⁸ E se nella sua giovinezza Salutati è incline alla fede nel fato astrologico, nel tardo scritto *De fato et fortuna* egli supera questa tentazione, e combatte esplicitamente questa fede. Gli astri non hanno alcun potere autonomo e possono essere considerati solo strumenti nelle mani di Dio.⁴⁹ Tuttavia, più si procede nel tempo più si avverte che è proprio la diffusione dello spirito e della cultura laici a rafforzare l'inclinazione verso le dottrine astrologiche fondamentali. Nella vita di Ficino, per il resto così regolare e misurata, un momento di inquietudine e di continua tensione interiore sopravviene nel rapporto conflittuale, intellettuale e morale, con l'astrologia. Perfino lui si sottomette alla concezione fondamentale cristiano-ecclesiastica, sottolineando che i corpi celesti, pur avendo potere sul corpo dell'uomo, non possono esercitare alcuna costrizione sul suo spirito e sulla sua volontà.⁵⁰ Muovendo da qui, egli combatte il tentativo di decifrare il futuro con i mezzi dell'astrologia: *si diligentius rem ipsam consideramus, non tam fatis ipsis, quam fatuis fatorum assertoribus agimur*.⁵¹ Eppure è indubbio che questa

⁴⁷ Dante Alighieri, *Il convivio* (trattato II, cap. 14), in *Opera omnia*, II: *Vita nuova. Il convivio. Eglogae. De monarchia. De vulgari eloquentia. Quaestio de aqua et terra. Epistolae*, Leipzig 1921, pp. 69-292: pp. 130-35 [cfr. Id., *Opere minori*, II: *Convivio*, a cura di Cesare Vasoli e Domenico De Robertis, Milano-Napoli 1995, I, pp. 243-63].

⁴⁸ Petrarca, *Epistolae rerum familiarium* cit. (libro III, cap. 8) [cfr. ed. Rossi e Bosco, I cit., pp. 118-21] (maggiori dettagli in Voigt, *Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums* cit., I, pp. 73 sgg. [trad. it., I, pp. 76 sgg.]).

⁴⁹ Maggiori dettagli a proposito dello scritto di Salutati *De fato et fortuna* (1396) si trovano in part. in Alfred von Martin, *Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal*, Leipzig-Berlin 1916, pp. 69 sgg. e 283 sgg.

⁵⁰ Ficino, lettera a Giovanni Cavalcanti, in Ficinus, *Epistolae* cit. (libro I), fol. 633: «corpus [...] nostrum a corpore mundi fati viribus tanquam particula quaedam a tota sui mole violento quodam impetu trahitur, nec in mentem nostram fati vis penetrat, nisi ipsa se sua sponte prius in corpus fato subjectum immiserit. [...] Recipiat a corporis peste seipsum animus quisque et in mentem suam se colligat, tunc enim vim suam fortuna explebit in corpore, in animum non transibit».

⁵¹ Id., lettera a Francisco Hyppolito Gazolti, *ibid.* (libro IV), fol. 781.

convinzione teorica, a cui Ficino giunge faticosamente, non è in grado di alterare il nucleo del suo sentimento vitale che, come in precedenza, è dominato dalla fede nel potere degli astri, soprattutto in quello del funesto Saturno, che si trova nel suo ascendente.⁵² Il saggio non può tentare di sottrarsi alla potenza della sua stella, sicché l'unica cosa che gli resta è guidarla verso il bene, rafforzando in sé gli influssi benefici che da essa provengono evitando, per quanto possibile, quelli nocivi. L'atto di conferire forma alla vita si basa su questa capacità di condurla ad unità e perfezione *entro* il cerchio prescritto, oltre tali limiti non possono né devono spingersi neppure le nostre supreme aspirazioni. Nel terzo libro del *De vita triplici*, a cui Ficino ha assegnato il titolo *De vita coelitus comparanda*, è sviluppato un sistema completo, condotto fin nei dettagli, della forma della vita, conformemente alla determinazione e alla forza degli astri.⁵³ Un esempio di questo tipo rivela con particolare chiarezza che il nuovo sentimento della vita del Rinascimento, con il suo concetto e ideale di umanità, dovette imporsi contro due diverse potenze fondamentali. Ad ogni tentativo di liberazione dell'Io si contrappone una necessità che ha un carattere e un'impronta duplici: da un lato è il *regnum gratiae*, dall'altro il *regnum naturae* che esigono riconoscimento e sottomissione. Più la pretesa del primo è respinta con forza, più si solleva quella del secondo, che si proclama come l'unica valida. Al vincolo trascendente si contrappone quello immanente, al legame teologico e religioso quello naturale. Si tratta di un vincolo più difficile da superare e da vincere, poiché il *concetto di natura* del Rinascimento si alimenta, in ultima analisi, alle stesse forze intellettuali da cui si era sviluppato anche il suo concetto di mente e di uomo. In tal modo si esige addirittura che queste forze si volgano per così dire contro se stesse, e che si pongano autonomamente i propri limiti. Se la lotta contro la scolastica e la dogmatica medievale era rivolta all'esterno, adesso si deve vincere una lotta interna, ed è chiaro che essa deve presentarsi come molto ardua e difficile. Di fatto l'intera filosofia della natura del Rinascimento, dalle sue origini nel xv secolo fino alle sue sopravvivenze del xvi e degli inizi del xvii secolo, è intrecciata molto strettamente alla concezione fondamentale della causalità magico-astrologica. Comprendere la natura «secondo i propri *principi*»

⁵² Cfr. le lettere di Ficino a Cavalcanti, in *Epistolae* cit. (libro III), foll. 631-32.

⁵³ Sul *De vita triplici* di Ficino e sulla sua posizione riguardo all'astrologia cfr. in part. Erwin Panofsky e Fritz Saxl, *Dürers «Melencolia I»*. *Eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung* («Studien der Bibliothek Warburg», II), Leipzig-Berlin 1923, pp. 32 sgg.

(*juxta propria principia*) sembra significhi unicamente spiegarla a partire dalle *forze* innate che risiedono in lei. Ma dove si manifestano tali forze nel modo più evidente, dove si mostrano in modo più comprensibile e universale se non appunto nel movimento dei corpi celesti? Se è possibile leggere in qualche luogo la legge immanente del cosmo, la regola universale che abbraccia ogni cosa fino ad ogni accadere particolare, allora è in questo ambito che la si deve cercare. Dunque nell'epoca del Rinascimento astrologia e magia non si oppongono al «moderno» concetto di natura, ma diventano piuttosto il suo più potente veicolo. L'astrologia e la nuova «scienza» empirica della natura convergono in una unione che è sia personale sia oggettiva. Per misurare interamente il potere che essa esercita sulla vita stessa, sulla sua concezione teorica così come sulla sua configurazione pratica, occorre comprendere questa unione nell'immagine dei singoli pensatori e osservarla ad esempio nella forma con cui ci appare nell'autobiografia di un uomo come Cardano. Solo con Copernico e Galileo si scioglie questo vincolo, e tuttavia anche questa soluzione non rappresenta una pura vittoria dell'«esperienza» sul «pensiero», del calcolo e della misura sulla speculazione. Prima si deve compiere anzitutto un mutamento del *modo stesso di pensare* attraverso la costruzione di una nuova logica della comprensione della natura. Nulla è più importante per la conoscenza dei grandi nessi *sistematici* interni alla filosofia del Rinascimento che approfondire il divenire di tale logica. Difatti, l'aspetto decisivo ed essenziale non è il risultato in quanto tale, ma la via attraverso cui lo si consegue. Se una simile via sembra condurci ad un groviglio di superstizioni fantastiche, se ancora in pensatori come Bruno e Campanella non è possibile tracciare con certezza i confini tra mito e scienza, tra «magia» e «filosofia», è pur vero però che qui il nostro sguardo giunge molto più a fondo nella dinamica del processo intellettuale, grazie al quale soltanto, con lentezza e continuità, si compie la «separazione» tra i due ambiti.

Tuttavia, tale continuità non deve essere intesa nel senso per cui la successione *cronologica* delle idee rappresenta e riproduce qui anche la loro successione *sistematica*. Non si tratta mai di un «progresso» temporale continuo, che conduce in linea retta ad uno scopo determinato. Vecchio e nuovo non solo procedono l'uno accanto all'altro in un lungo arco temporale, ma si fondono costantemente l'uno nell'altro. Si può dunque parlare di uno «sviluppo» solo nel senso che i singoli motivi teorici, proprio in questa oscillazione fluttuante, si distinguono gradualmente tra loro con sempre maggior

nettezza, e si presentano in configurazioni determinate e *tipiche*, in cui si chiarisce il proseguimento immanente del pensiero, che non deve corrispondere necessariamente al suo corso temporale-empirico. Si possono distinguere anzitutto due diversi stadi nel superamento dell'immagine astrologica del mondo: l'uno consiste nella negazione del suo *contenuto*, l'altro nel tentativo di rivestire tale contenuto di una nuova *forma*, dandogli così una nuova *fondazione* metodica. Quest'ultimo tentativo è caratteristico di quel modo di indagare la natura che non proviene direttamente dai fenomeni stessi, ma cerca di esaminarli servendosi dei concetti della fisica aristotelico-scolastica inserendoli nel sistema di tali concetti. Ne risulta una peculiare forma mista, una sorta di astrologia scolastica e di scolastica astrologica, che ha il suo modello in singoli sistemi medievali, soprattutto nell'averroismo. Nella filosofia italiana del Rinascimento, questo tipo di pensiero ha sperimentato una caratteristica incarnazione nell'opera di Pomponazzi *De naturalium effectuum admirandorum causis sive de incantationibus* (1520). Se la si considera in base al suo contenuto, essa sembra ad un primo sguardo solo un compendio di superstizione antica e medievale, poiché riassume e ordina in gruppi le varie specie di segni premonitori e di miracoli, le diverse forme della mantica e della magia. Anche quando Pomponazzi assume un atteggiamento scettico e critico contro singoli racconti di miracoli, egli non intacca mai la verità e la credibilità della categoria stessa, poiché ritiene che questa verità sia garantita dall'«esperienza» che il filosofo critico deve semplicemente accettare, senza modificarne il contenuto. Quindi, per quanto un effetto qualsiasi risulti strano e inverosimile, la teoria, che non deve dare prescrizioni alle osservazioni, ma deve al contrario «salvare» proprio queste ultime, non può confutare il puro «dato di fatto», la realtà di questi effetti, ma piuttosto cercare il «perché» di questo «dato di fatto», il «motivo» del fenomeno. Tuttavia, tale motivo si può trovare solo se si supera l'*isolamento* in cui da principio ci sono dati i fenomeni, e se si riconduce ogni effetto particolare, malgrado appaia in quanto tale enigmatico, ad una forma universale della *legalità in generale*. È proprio questa forma che per Pomponazzi si dà nell'efficacia dei corpi celesti, nella causalità astrologica, che dunque non è, né più né meno, che un postulato fondamentale su cui devono basarsi tutte le spiegazioni dell'accadere naturale. Nessun evento può considerarsi compreso pienamente finché non è connesso in tal modo alle ultime cause conoscibili di ogni essere e di ogni divenire, e d'altro canto non esiste nessun dato

di fatto della natura che non si possa spiegare, almeno quanto al suo principio e alla sua possibilità, facendo ricorso all'influenza delle stelle sul mondo inferiore. Per Pomponazzi, dunque, tutti i «miracoli» particolari derivano da *una* di queste influenze. Egli cerca costantemente di mostrare che non è necessaria nessun'altra forza per spiegare le presunte azioni magiche, i fenomeni della magia, dell'interpretazione dei sogni, della chiromanzia, negromanzia e così via. Mentre la credenza popolare può rendere questi fenomeni comprensibili ai propri occhi solo vedendovi il prodotto di forze e atti di volontà personali, l'uomo che indaga teoricamente deve rifiutare questo presupposto che abbandona all'arbitrio l'accadere naturale. Per lui non esistono interventi diretti divini o demoniaci che violano la legge di questo accadere. Difatti, anche l'influsso di Dio sul mondo può aver luogo solo tramite l'intermediario dei corpi celesti, che costituiscono non solo dei segni della volontà divina, ma le sue autentiche e indispensabili cause intermedie.⁵⁴ A questo riguardo non importa se si è in grado di esibire tali cause intermedie per ogni accadimento particolare, e se si riesce a seguirle in una serie completa; è sufficiente sapere che questa serie esiste, e che è assolutamente *necessaria*.⁵⁵ L'intelletto filosofico non può venir meno a questa esigenza in nessun singolo caso, e non può accontentarsi di una spiegazione che fa a meno dell'intermediario costituito dalla causalità astrologica, o che interrompe prematuramente la sua indagine. Difatti, se si ammettesse anche una sola eccezione a questa regola, l'ordine naturale perderebbe ogni sostegno interno. Se angeli o demoni potessero esercitare un influsso diretto sugli oggetti naturali e sul mondo umano facendo a meno dei corpi celesti, allora non si potrebbe più comprendere il significato e la necessità di questi stessi corpi cosmici, né la funzione che essi devono adempiere nella totalità del mondo.⁵⁶ È evidente che siamo di fron-

⁵⁴ «Et certe [...] cognoscas superos in haec inferiora non operari nisi mediantibus corporibus coelestibus. [...] ex quibus concluditur, omnem effectum hic inferius aut per se aut per accedens reduci ad coelum, et ex peritia corporum coelestium miranda et stupenda posse cognosci et pronuciari [...]»: Pomponatius, *De naturalium effectuum admirandorum causis* cit. (cap. 10), pp. 122-23.

⁵⁵ «Ultimo supponitur, quod in rebus difficilibus et occultis, responsiones magis ab inconvenientibus remotae, ac magis sensatis et rationibus consonae, sunt magis recipiendae quam oppositae rationes. [...] His modo sic suppositis, tentandum est sine daemonibus et angelis ad obiecta respondere: [...] effectus inferior immediate non fit a deo super nos, sed tantum mediantibus eius ministris. Omnia enim Deus ordinat, et disponit ordinate et suavit, legemque aeternam rebus inditit, quam praeterire impossibile est»: *ibid.*, pp. 131 e 134; cfr. cap. 12, p. 223 e *passim*.

⁵⁶ Cfr. *ibid.* (cap. 10), p. 142; (cap. 13), p. 299 e *passim*.

te ad una forma e ad una fondazione dell'astrologia di tipo peculiare. Qui non domina infatti né l'affetto, che vuole spingersi nel futuro strappandogli il suo segreto, né la considerazione empirica o la teoria matematica. Qui è invece all'opera una *logica* che cerca, per così dire, di dedurre a priori la forma dell'astrologia come la sola adeguata alla nostra conoscenza della natura. Per usare un'espressione moderna, la causalità astrologica diventa «condizione della comprensibilità della natura». Per Pomponazzi essa significa non una ricaduta nella fede nei prodigi, ma l'unica salvezza da questa fede, l'unica garanzia sicura della assoluta validità delle leggi naturali. Ciò che abbiamo di fronte – per quanto possa apparire paradossale ad un primo sguardo – è una astrologia totalmente «razionale». Si sostiene l'assoluto dominio degli astri su tutto ciò che è terreno al solo scopo di mantenere l'assoluto primato della ragione scientifica. Pomponazzi persegue qui lo stesso obiettivo a cui tendono tutti gli altri suoi scritti filosofici: porre il «conoscere» al posto del «credere» cercando, invece di una spiegazione trascendente, una puramente «immanente». In questo senso è orientata la sua *etica*, che egli cerca di stabilire su un proprio fondamento e di derivare da una originaria e autonoma certezza della ragione, indipendentemente da ogni opinione sull'immortalità e sulla vita futura; ed è in questa direzione che si muove la sua *psicologia*, che combatte l'opposizione dualistica di «mente» e «anima» cercando di provare che anche le più alte funzioni intellettuali si devono intendere solo in rapporto organico con la sensibilità, e dunque con le funzioni del corpo. Ciò a cui Pomponazzi mira nel *De immortalitate animi* per l'etica e per la psicologia, nel *De incantationibus* intende realizzarlo per la *filosofia della natura*. Qui cerca di mostrare che perfino gli effetti «magici», che non possono essere contestati nella loro realtà o possibilità, non sono in grado di spezzare il cerchio dell'unica causalità naturale immanente. La natura in quanto tale non conosce nulla di abituale e nulla di insolito; è solo la nostra facoltà di comprendere che pone distinzioni di questo tipo. Quindi anche tutto ciò che all'inizio sembrava condurre oltre la sfera naturale, ad un esame più approfondito ci riporta ancor più all'interno di essa. Ciò che è casuale e individuale si dissolve nel necessario e nell'universale. Se da un lato questo risultato appare un trionfo della visione astrologica del mondo, d'altro lato, ad una considerazione più attenta, si mostra che essa stessa ha già subito una caratteristica scomposizione. Fin dall'inizio l'astrologia – come Warburg ha mostrato tracciandone la storia – presenta un volto

duplice. In quanto *teoria* essa cerca di porre di fronte a noi le leggi eterne del cosmo in un percorso chiaro e obiettivo, mentre la sua *prassi* si trova sotto il segno della paura dei demoni, della «forma più primitiva della causalità religiosa».⁵⁷ L'importanza del *De incantationibus* di Pomponazzi per la storia delle idee consiste nel fatto che tale opera, pur collocandosi ancora interamente nella sfera di influenza della concezione astrologica, compie per la prima volta una *separazione* netta e consapevole tra i due elementi fondamentali di tale concezione, che fino ad allora vi si trovavano indissolubilmente intrecciati. In tal senso questo scritto, che inizialmente appare simile ad un arsenale di fede nei prodigi, contiene un autentico lavoro *critico* del pensiero. L'elemento puramente «primitivo» e demonico della fede negli astri viene abbandonato, e al suo posto resta solo l'idea dell'unica incrollabile legalità dell'accadere, che non conosce eccezioni o casualità, sicché la causalità «demonica» della fede cede a quella della scienza.⁵⁸ Certo, anche quest'ultima – non essendoci ancora per Pomponazzi una *scienza matematica della natura* – resta completamente legata alla sfera tradizionale delle idee astrologiche. Ma si può già prevedere che, non appena questa cornice sarà spezzata e il concetto astrologico di causa sarà sostituito da quello fisico-matematico, nessun ostacolo interno si opporrà più alla formazione di tale concetto scientifico. In questo senso mediato, anche l'opera così strana e astrusa di Pomponazzi ha contribuito, sotto l'aspetto puramente *metodico*, a preparare la strada alla nuova concezione fondamentale dell'accadere naturale propria delle scienze esatte.

Ma questo effetto comporta allo stesso tempo un'altra conseguenza. L'apertura verso un rigido naturalismo che si compie in Pomponazzi si poteva ottenere solo accordando alla concezione di fondo naturalistica anche il potere e il dominio esclusivo su tutta la *vita spirituale*. Qui non si potevano tracciare limiti, né linee di separazione, se è vero che si doveva ipotizzare come assolutamente univoca la concatenazione di cause ed effetti. Tale unicità del nesso

⁵⁷ Cfr. Aby Warburg, *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*, in «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse», XXVI, 1919, pp. 24 e 70 [trad. it. a cura di Maurizio Ghelardi in *Opere cit.*, II: *La rinascita del paganesimo antico e altri scritti* (1917-1929), Torino 2007, pp. 85-209: pp. 111 e 163].

⁵⁸ A questo proposito cfr. in part. la contrapposizione tra il concetto «filosofico» (peripatetico) di causalità e quello «religioso»: Pomponatius, *De naturalium effectuum admirandorum causis* cit. (cap. 10), p. 198; (cap. 13), pp. 306-07 e *passim*; cfr. anche Andrew Halliday Douglas, *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi*, a cura di Charles Douglas e Robert Purves Hardie, Cambridge 1910, pp. 270 sgg.

causale esclude che accanto alla sfera della determinazione comune che chiamiamo «natura» resti una qualche altra regione che si mantiene al di fuori di tale determinazione. Anche per comprendere realmente la vita spirituale, con tutto ciò che di solito in essa consideriamo come un ambito del libero divenire e della produttività creatrice, è necessario ricondurla alle stesse leggi onnicomprensive su cui si fonda in generale ogni ordine e connessione nel mondo fenomenico. Nel linguaggio di Pomponazzi, ciò equivale alla tesi per cui la causalità astrologica costituisce non solo il principio di ogni spiegazione dell'accadere naturale, ma anche quello costitutivo della *storia*. Al pari di ogni essere e divenire naturali, anche ogni sviluppo storico è soggetto infatti al potere delle stelle, da cui riceve il suo primo impulso, nonché la decisiva determinazione della sua prosecuzione. Il radicalismo di questa idea emerge soprattutto quando essa è applicata alla *storia delle religioni*, poiché in essa, e Pomponazzi non è il solo, si esprime una conseguenza verso cui il sistema dell'astrologia aveva sempre spinto. Una concezione familiare all'astrologia è quella per cui, al pari delle forme naturali, anche le forme di fede attraversano proprie «epoche», propri periodi di fioritura e di decadenza che si possono leggere nel cielo. Così la fede giudaica viene ricondotta alla congiunzione tra Giove e Saturno, la caldea a quella tra Giove e Marte, l'egiziana a quella con il Sole, la maomettana alla congiunzione con Venere. Questa costruzione astrologica della storia non si è arrestata neppure di fronte al cristianesimo: Cecco d'Ascoli, nel 1327, paga con la morte sul rogo il suo tentativo di fissare in tal modo la natività di Cristo. Burckhardt afferma che simili tentativi dovevano portare con sé, nelle loro ulteriori conseguenze, «un autentico incupirsi della trascendenza».⁵⁹ Forse in nessun altro luogo come nell'opera di Pomponazzi emerge con più consapevole intenzionalità proprio questo esito. Egli ha addirittura *bisogno* di questo «oscuramento», affinché risalti per contrasto in modo ancor più evidente e chiaro l'autarchia e l'autonomia delle leggi naturali, e si spinge poi fino ai confini più estremi, traendone conseguenze che forse non erano mai state formulate in precedenza con una simile nettezza. Le trasformazioni nel cielo comportano al contempo, per una necessità interna, un «mutamento della forma degli dèi». Certo, sembra di trovarsi in un ambito totalmente «irrazionale», inaccessibile alla causalità della natura: infatti, non è forse vero che la ragione ulti-

⁵⁹ Cfr. Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien*, II cit., p. 243 [trad. it., p. 401].

ma delle religioni risiede nella *rivelazione*, nell'ispirazione immediata che ricevono i suoi profeti e annunciatori? Ma è proprio qui che interviene ancora una volta il metodo peculiare di Pomponazzi. Egli non nega la rivelazione, ma esige che essa si inserisca nel corso e nella legge generale della natura. Il principio di fondo per cui il divino non agisce mai immediatamente sul mondo inferiore e terreno, ma sempre soltanto attraverso determinate cause intermedie, non può essere infranto neppure su questo punto. Anche ogni divenire delle forme religiose, essendo un divenire empirico-temporale, è legato a tali cause intermedie. Affinché possa sorgere il fondatore di una religione, occorre presupporre una «predisposizione» naturale, oltre a determinate condizioni sotto le quali soltanto essa può avere efficacia. Se riassumiamo queste circostanze naturali e cerchiamo di giungere al loro motivo ultimo e unitario, saremo ricondotti ancora una volta al potere delle stelle. Dalle costellazioni dipende anche ogni essere e accadere spirituale: esse infatti danno origine, oltre che ad artisti e poeti, anche ai veggenti religiosi, ai *vates*. Pure in questo caso non dobbiamo immaginare una «possessione» che agisce dall'esterno, divina o demoniaca. E anche se Dio è in ultima analisi l'origine di *ogni* accadere, perfino l'origine dell'illuminazione del veggente, tale illuminazione si orienta tuttavia secondo la congiuntura del cosmo, che a sua volta è definita dalla disposizione dei corpi celesti. È quest'ultima, dunque, che risveglia la forza dei profeti determinandone il successo o l'insuccesso.⁶⁰ In questo modo, nessuna forma di fede può pretendere di trovarsi, in quanto verità eterna, per così dire *al di sopra* del tempo, ma ognuna si dimostra temporalmente determinata e legata ad esso. Al pari di ogni ente naturale, la fede ha un periodo di fioritura e uno di decadenza, un nascere e un morire. Perfino il paganesimo ha avuto il suo periodo storico, durante il quale le sue divinità sono state dominanti e le sue preghiere e invocazioni hanno avuto piena efficacia. Lo stesso dicasi per il giudaismo e l'islam. Difatti non si può negare che, come la missione di Cristo, anche le missioni di Mosè e di Maometto sono state annunciate e attestate da

⁶⁰ «Illa oracula non semper reperiuntur vera: quoniam stellae non sunt semper secundum eundem et unum motum: et vulgares attribuebant hoc numinibus iratis, cum veram causam ignorarent. Sed haec est consuetudo vulgi, ascribere daemonibus vel angelis quorum causas non cognoscunt [...] Deus autem non tantum unius est causa, verum omnium. quare et omnium vaticiniorum causa est, secundum tamen alteram et alteram dispositionem coelorum [...] dat unum vaticinium: et secundum alteram alterum [...] Modo quis est tam philosophiae experts, qui nesciat secundum dispositionem varietatem, et effectus variari»: Pomponatius, *De naturalium effectuum admirandorum causis* cit. (cap. 12), pp. 230-31.

determinati «prodigi». Ma tali simboli e segni premonitori non costituiscono mai miracoli in senso assoluto, né fenomeni che sono semplicemente *contrari* alla natura e al di fuori del suo ordinamento. Ciò che noi chiamiamo miracoli sono piuttosto esclusivamente quei fenomeni rari e straordinari che si ripetono solo dopo lunghi intervalli di tempo e che sono connessi con ogni grande rivoluzione spirituale nel mondo. Essi si mostrano con maggiore ricchezza ed efficacia nel periodo di ascesa di una nuova fede, per poi sfiorire e indebolirsi non appena essa inizia a invecchiare e viene sconfitta da un'altra più forte. Ciò che vale per gli dèi vale anche per le loro manifestazioni, annunciazioni e oracoli: anch'essi hanno un tempo determinato e scritto nelle stelle: «neque enim signum vel scriptura, vel vox hoc ex se facere possunt, sed virtute corporum coelestium hoc fit faventium tali legislatoribus et ejus stigmatibus [...] Nam veluti nunc orationes factae valent ad multa, sic tempore illorum deorum hymni dicti in eorum laudem proficiebant tunc: proficiebant autem, quia tunc sidera illis favebant, nunc vero non favent, quoniam propitia sunt istis qui nunc sunt».⁶¹ Pure il Cristianesimo non si trova al di là, ma all'interno di questa sfera del divenire e del trascorrere, giacché in esso troviamo non tanto un patrimonio assolutamente eterno, quanto piuttosto la conferma della regola ovunque valida della nascita e del declino. Pomponazzi non ha timore di affermare che i segni del tempo indicano la fine prossima della fede cristiana. Neppure al segno della croce, che un tempo ha sconfitto gli dèi e i culti pagani, è toccata in sorte una forza e una validità illimitata. In questo mondo terreno, infatti, nell'ambito spirituale come in quello naturale, non esiste nulla a cui non sia stata prescritta, assieme al suo inizio, anche la sua fine.⁶²

L'opera di Pomponazzi dischiude una prospettiva anche sui problemi più generali che la filosofia del Rinascimento deve affrontare e sulle opposizioni che essa deve dominare al suo interno. Ciò che si annuncia è un nuovo concetto di natura e un nuovo concetto di umanità, che però non possono allearsi direttamente, poiché in apparenza incarnano tendenze dello spirito non solo diverse, ma

⁶¹ Pomponatius, *De naturalium effectuum admirandorum causis* cit. (cap. 12), pp. 287-88.

⁶² «Ita [est] in talibus legibus veluti in generabilibus et corruptibilibus. Videmus enim ista et sua miracula in principio esse debiliora, postea augeri, deinde esse in culmine, deinde labefactari, donec in nihil revertantur. Quare, et nunc in fide nostra omnia frigescent, miracula desinunt, nisi conficta et simulata: nam propinquus videtur esse finis. [...] non enim influit aliqua virtus de coelo nisi in quodam tempore, et non ultra: ita est etiam de virtutibus imaginum»: *ibid.* (cap. 12), pp. 286-87.

anche diametralmente opposte. Quanto più esse sono definite con chiarezza e precisione, tanto più irriducibile appare così il loro conflitto. Dal punto di vista della «natura», il mondo della libertà resta costantemente un mistero, una sorta di miracolo che non può essere riconosciuto senza che vada perduto il *sensu* specifico del concetto di natura, così come lo intende il Rinascimento, poiché esso consiste unicamente nell'idea dell'unità ed unicità della spiegazione della natura. Un tale monismo *metodico* pare escludere al momento ogni dualismo nel *contenuto* dell'essere. Il mondo storico-spirituale non può restare accanto a quello naturale come uno «stato nello stato», ma deve essere ricondotto ad esso e alle sue leggi fondamentali. A una simile riduzione, che appare inevitabile in base al *concetto di conoscenza* del Rinascimento, si oppone sempre di nuovo il suo *sentimento della vita*. Nel *De incantationibus* scorgiamo, per così dire, *uno* dei poli di questo movimento, mentre nello scritto polemico di Pico contro l'astrologia abbiamo di fronte l'altro polo. Tuttavia, parallelamente, non mancano tentativi di giungere a un equilibrio e a una mediazione tra i due opposti. Uno sforzo di questo tipo sembra offrirsi se si risale ad un tema di fondo della filosofia del Rinascimento, vale a dire al motivo del «microcosmo». Qui fin dall'inizio ci troviamo in una sfera intermedia, in cui il concetto di natura del Rinascimento e il suo concetto di *humanitas* si incontrano e si determinano reciprocamente. In quanto simbolo e immagine della natura, l'uomo è *collegato* ad essa allo stesso modo in cui è da essa *distinto*. Egli comprende in sé la natura, senza d'altra parte dissolversi in essa, e contiene tutte le forze della natura, a cui nondimeno ne aggiunge una specificamente nuova, quella cioè della «consapevolezza». Con ciò si introduce anche nella sfera del pensiero dell'astrologia un nuovo motivo, che essa gradualmente trasforma dall'interno. La concezione del mondo dell'astrologia era fin dall'antichità non solo un'alleata dell'idea di microcosmo, ma non appariva niente più che la sua semplice conseguenza e il suo proseguimento. L'esposizione *ficiniana* del sistema dell'astrologia nel *De vita triplici* inizia con l'idea per cui, se è vero che il mondo non è un aggregato di elementi morti bensì un essere animato, allora nel mondo non possono esistere semplici «parti» che possiedono un'esistenza autonoma accanto e al di fuori dell'intero. Ciò che, ad una osservazione esteriore, consideriamo una parte dell'universo, è piuttosto da intendere, se considerato più da vicino, come un *organo* che possiede la sua collocazione determinata e la sua funzione necessaria nel nesso vitale del cosmo. L'unità del nesso cau-

sale universale deve articolarsi in una simile molteplicità di organi, ma questa differenziazione non significa una separazione delle parti dall'intero, ma solo l'*espressione* di volta in volta diversa dello stesso, e un aspetto particolare della sua autorappresentazione. D'altra parte, questa unità in sé conchiusa del cosmo, questa *concordia mundi* non sarebbe possibile se, parallelamente al *reciproco legame* tra le forze particolari, non sussistesse tra loro un determinato *ordine* gerarchico. L'attività dell'universo non solo conserva una determinata forma, ma presenta anche generalmente una determinata *direzione*, una via che conduce dall'alto verso il basso, dal regno dell'intelligibile a quello del sensibile. Dalle più alte sfere celesti scorrono ininterrottamente gli influssi che non solo conservano l'essere terreno, ma lo fecondano sempre di nuovo. Ma questa forma *emanatistica* della fisica, che Ficino espone ancora interamente secondo il senso delle rappresentazioni più antiche, in particolare del *Picatrix*, il manuale classico della magia e astrologia tardoellenistiche,⁶³ non si mantiene a lungo. Il suo più saldo fondamento è stato infatti distrutto da quando il pensiero filosofico del Quattrocento ha messo in atto la critica decisiva al concetto del cosmo gerarchico. Nella nuova cosmologia, introdotta da Niccolò Cusano, non esistono un «sopra» e «sotto» assoluti, e dunque neppure vi è una direzione assolutamente univoca dell'agire. L'idea dell'organismo del cosmo si è ampliata a tal punto che ogni elemento dell'universo può essere considerato con altrettanto diritto come centro del cosmo.⁶⁴ Il rapporto di dipendenza, finora unilaterale, tra il mondo inferiore e quello superiore assume così sempre più la forma di un puro *rapporto di correlazione*. Quindi, anche là, dove i presupposti generali del pensiero astrologico restano in vigore, si deve trasformare gradualmente questo tipo di pensiero e il suo fondamento. In Germania questa trasformazione emerge nel modo più evidente nella filosofia della natura di Paracelso, in cui è pienamente mantenuta la connessione e la corrispondenza generale tra il «grande» e il «piccolo» mondo in quanto presupposto di ogni arte medica. Se la filosofia è «il primo fondamento dell'arte medica», l'astronomia costituisce l'«altro suo fondamento». «Per prima cosa il medico deve sapere che egli deve comprendere l'uomo nell'altra sua metà, quella che concerne la astronomica philosophia, e che egli

⁶³ Per il *Picatrix* cfr. Hellmut Ritter, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie*, in «Vorträge der Bibliothek Warburg», I, 1923, pp. 94-124.

⁶⁴ Cfr. *supra*, p. 30.

deve dedurre l'uomo da essa, e il cielo che è in lui; altrimenti non sarà medico dell'uomo, poiché il cielo contiene nella sua sfera la metà del corpo, e dunque anche la metà delle malattie. Chi vorrà diventare medico senza aver imparato le malattie che riguardano questa metà? [...] Non si è medici se non si sono compiuti studi di cosmografia, di cui si deve avere una conoscenza particolare. [...] poiché ogni conoscenza è garantita dalla cosmografia, senza la quale nulla avviene». ⁶⁵ Tuttavia, l'*armonia* tra il mondo e l'uomo, la cui conoscenza rappresenta il compito principale di ogni scienza medica teorica, non è intesa nel senso di una semplice *dipendenza*. «Tra due gemelli uguali tra loro, quale ha preso dall'altro, in modo da apparire simile a lui? Nessuno dei due. Dunque perché vogliamo chiamarci figli di Giove e della Luna, mentre noi siamo come loro gemelli?» Se si volesse ricondurre la relazione di somiglianza ad una causale, si dovrebbe spostare il fulcro di essa dall'essere «esteriore» a quello «interiore», dall'essere delle cose a quello dell'«animo». Si direbbe con maggior ragione che Marte somiglia all'uomo, e non che l'uomo somiglia a Marte: «infatti l'uomo è superiore a Marte e agli altri pianeti». Si riconosce qui un motivo nuovo e fondamentalmente estraneo che fa irruzione nella sfera teorica naturalistica ben strutturata dell'astrologia. Il modo di indagare puramente causale si muta in una impostazione teleologica, grazie a cui tutte le determinazioni relative al rapporto tra microcosmo e macrocosmo ricevono per così dire un diverso segno, pur mantenendo immutato il loro contenuto. Al motivo astrologico della sorte si contrappone l'autocoscienza etica dell'uomo. Questa singolare mistione si annuncia già nella struttura esteriore della teoria medica e della filosofia naturale di Paracelso; il *Buch Paragranum*, che intende presentare le «quattro columnae» della scienza medica, nomina accanto alle tre colonne della Philosophia, Astronomia e Alchimia, la *Virtus*: «la quarta colonna sia la virtù, e resti nel medico fino alla morte, essa chiude in sé e conserva le altre tre colonne». ⁶⁶ L'idea del microcosmo – così come è stata formulata dalla filosofia del Rinascimento – non solo permette una simile *μετάβασις εἰς ἄλλο*

⁶⁵ Theophrastus von Hohenheim, detto Paracelsus, *Schriften aus dem Jahre 1530, geschrieben in der Oberpfalz, Regensburg, Bayern und Schwaben* (Sämtliche Werke, a cura di Karl Sudhoff, *Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften*, VIII), München 1924, pp. 68 sgg., 91 sgg., 103-04 e *passim* [cfr. Paracelsus, *Das Buch Paragranum*, in *Werke. Studienausgabe in 5 Bänden*, a cura di Will-Erich Peuckert, Basel 1965-77, I, Basel 1965, pp. 524 sgg.; trad. it. a cura di Ferruccio Masini, *Paragrano*, Roma-Bari 1984, pp. 52 e 65].

⁶⁶ *Ibid.*, p. 56 [cfr. Paracelsus, *Werke*, I cit.; trad. it., p. 8].

γένος, un passaggio dalla fisica all'etica, ma addirittura la provoca: fin dall'inizio, infatti, all'interno di questo motivo la cosmologia si è legata non solo alla fisiologia e alla psicologia, ma anche all'etica. Se da un lato questa idea esige che l'Io dell'uomo sia riconosciuto a partire dal mondo, dall'altro essa implica che l'autentica conoscenza di esso debba passare attraverso la mediazione della conoscenza di sé. Queste due esigenze si trovano in Paracelso ancora immediatamente vicine: da un lato per lui l'uomo non è altro che «un simulacro che, mercé i quattro elementi, è stato proiettato in uno specchio», e «allo stesso modo in cui chi è nello specchio non può spiegare la sua essenza né dare a conoscere che cosa egli sia ad alcuno, bensì se ne sta là come una immagine senza vita, così è anche in se stesso e non può essere dedotto da lui se non ciò che proviene dalla conoscenza dell'esteriorità di cui egli è figura nello specchio». ⁶⁷ Tuttavia, questa «immagine senza vita» contiene in sé tutte le facoltà della pura soggettività, tutta la forza del conoscere e del volere, e proprio per questo diviene, in un senso nuovo, nucleo e centro del mondo. «Poiché ciò che riguarda l'animo dell'uomo è una cosa talmente grande da essere inesprimibile: allo stesso modo in cui Dio stesso, la prima materia e il cielo sono la trinità eterna e incorruttibile, così è anche l'animo dell'uomo. Per questo l'uomo diviene beato grazie al suo animo. [...] E se noi uomini riconosciamo nel modo giusto il nostro animo, nulla ci sarebbe impossibile su questa Terra». ⁶⁸

Dunque anche dove l'immagine del mondo astrologica nel suo insieme resta incontestata, risulta evidente lo sforzo di conquistare un nuovo posto per la soggettività *all'interno* di essa. Su questo punto Paracelso, proprio lui che solitamente non si diffonde in lodi nei confronti dei suoi predecessori, non fa che accogliere il pensiero dell'uomo che definisce il «miglior medico italiano». ⁶⁹ Questo riconoscimento rivolto a Ficino si riferisce evidentemente al *De vita*, in cui l'autore cerca di stabilire su un fondamento astrologico l'edificio completo della medicina. Ma la dottrina degli influssi

⁶⁷ Paracelsus, *Schriften aus dem Jahre 1530, geschrieben in der Oberpfalz, Regensburg, Bayern und Schwaben* cit., p. 72 [cfr. ed. Peuckert, I cit., pp. 517-18; trad. it., pp. 28-29].

⁶⁸ Id., *Liber de imaginibus (ex manuscriptis alterius)* (cap. 12), in Id., *Bücher und Schriften. Jetzt aufs new auß den Originalien, und Theophrasti eigener Handschrift, soviel derselben zu bekommen gewesen, aufs treulichst und fleissigst an tag geben*, a cura di Johannes Huser, Basel 1589 sgg., IX, foll. 369-93; foll. 389-90.

⁶⁹ Id., lettera a Christoph Clauer del 4 novembre 1526, *ibid.*, VII [«Italarum vero Mar-silii Medicorii optimus fuit»].

irraggiati dagli astri, che determinano con la loro azione la totalità dell'habitus fisico e morale dell'uomo, ha già subito in quest'opera un peculiare indebolimento. Certo, secondo Ficino il vincolo che lega l'uomo al «suo» pianeta fin dall'ora della nascita è indissolubile. Egli stesso si lamenta costantemente dell'influsso che l'astro funesto, che si trova nell'ascendente del suo oroscopo, esercita su di lui e sull'intero corso della sua vita: a lui, «figlio di Saturno», è negata la leggerezza e sicurezza della condotta di vita che Giove concede in dono ad altri. Eppure questo riconoscimento del fato astrologico non implica una rinuncia definitiva all'autonoma formazione della propria vita. La rassegnazione stanca e dolorosa con cui egli si piega alla volontà del destino cede gradualmente ad un tono nuovo e più libero. Se è vero che all'uomo non è concesso di scegliere il suo astro, e con questo la sua natura fisica e il suo temperamento, è pur vero che egli, all'interno dei limiti che questo astro gli impone, ha la libertà di scegliere. Tale astro contiene infatti nella propria sfera una molteplicità di forme di vita diverse e addirittura opposte, lasciando aperta alla volontà dell'uomo la decisione definitiva tra di esse. Così come Saturno è il demone dell'inerzia e della malinconia sterile sprofondata in se stessa, così esso è anche il genio della concentrazione e dell'indagine intellettuale, dell'intelligenza e della contemplazione. Tale polarità, che risiede negli astri stessi e che ha trovato riconoscimento ed espressione chiara ed evidente nel sistema dell'astrologia, lascia libero spazio alla scelta della volontà umana. Se l'ambito del volere e dell'agire umano è saldamente circoscritto, non lo è però la *direzione* di questo volere. A seconda di come essa si orienta, verso le forze superiori o inferiori, spirituali o sensibili, che il pianeta contiene in sé come possibilità indifferenti, risultano forme di vita individuali non solo diverse, ma tra loro contrapposte. Al pari della forma di vita, anche la sua sorte, buona o cattiva, dipende da questo impulso della volontà. Il *medesimo* pianeta può diventare amico o nemico dell'uomo, può dispiegare le sue forze benefiche o nefaste a seconda della disposizione interiore di quest'ultimo nei suoi confronti. Così Saturno diventa nemico di chi conduce una vita volgare, mentre diventa favorevole e protegge coloro che cercano di sviluppare le sue doti più profonde e che si abbandonano con tutta l'anima alla contemplazione divina. Ficino mantiene in tal modo l'idea della «filiazione dai pianeti», ma accanto alla discendenza naturale, egli ne conosce anche una spirituale, che è stata chiamata «filiazione elettiva». Benché sia nato sotto un determinato astro e

debba condurre la sua vita sotto il suo dominio, è pur sempre dall'uomo che dipende la scelta di sviluppare in sé e portare a piena maturazione alcune tra le possibilità e le forze che il pianeta contiene. Anzi, a seconda delle inclinazioni e aspirazioni spirituali che l'uomo favorisce e lascia agire su di sé, egli può porsi ora sotto l'influsso di un astro ora sotto l'influsso di un altro.⁷⁰ Per questa via Ficino cerca di inserire le dottrine fondamentali dell'astrologia nel suo sistema *teologico*, secondo cui esiste un ordinamento *triplice* delle cose, che egli definisce con i nomi *providentia*, *fatum*, *natura*. La provvidenza è il regno delle intelligenze, il fato delle anime, la natura dei corpi. I corpi, nei loro movimenti, soggiacciono alle leggi naturali, e l'anima «razionale», finché è unita al corpo e vi è insita come forza motrice, subisce costantemente la ripercussione del mondo dei corpi e dunque viene coinvolta nella sua necessità, mentre il puro principio intellettuale possiede invece nell'uomo la capacità di liberarsi da ogni vincolo di questo genere. Ciò che chiamiamo «libertà» consiste in ciò: sebbene soggiaccia a questo ordinamento triplice, egli può spostarsi dall'uno all'altro, e per quanto sia sottoposto alla provvidenza a causa della sua mente, al fato per via della sua immaginazione e sensibilità, alla natura universale del cosmo in ragione della sua natura particolare, tuttavia, in forza della sua ragione, egli è padrone di se stesso (*nostris juris*) e libero da ogni catena, poiché può assumere su di sé ora l'una ora l'altra.⁷¹ Perfino il sistema astrologico di Ficino sfocia nell'ambito teorico dell'Accademia fiorentina in cui si muove l'orazione *Sulla dignità dell'uomo* di Pico. In qualunque ordinamento dell'essere, l'uomo *occupa* solo la posizione che egli stesso si è *dato*. La sua determinatezza indivi-

⁷⁰ Non entro qui nel dettaglio del *De vita triplici* di Ficino, e rimando all'esposizione di Panofsky e Saxl, *Dürers «Melencolia I»* cit., p. 32, in cui (nella quarta appendice) sono riportate anche ampie testimonianze tratte dall'opera di Ficino.

⁷¹ Cfr. Ficinus, *Theologia Platonica* cit. (libro 13), foll. 289-90 [ed. Marcel, II cit., pp. 209-211]: «iis quasi tribus rudentibus toti machinae colligamur, mente mentibus, idolo idolis, natura naturis [...] Anima [...] per mentem est supra fatum, in solo providentiae ordine tanquam superna imitans, et inferiora una cum illis gubernans. Ipsa enim tanquam providentiae particeps, ad divinae gubernationis exemplar regit se, domum, civitatem, artes, et animalia. Per idolum est in ordine fati similiter, non sub fato. [...] Per naturam quidem corpus est sub fato, anima in fato naturam movet. Itaque mens super fatum in providentia est, idolum in fato super naturam, natura sub fato, supra corpus. Sic anima in providentiae fati, naturae legibus, non ut patiens modo ponitur, sed ut agens. [...] Denique facultas illa rationalis quae proprie est animae verae natura, non est ad aliquid unum determinata. Nam libero motu sursum deorsumque vagatur. [...] Quamobrem licet per mentem, idolum, naturam, quodammodo communi rerum ordini subnectamur, per mentem providentiae, per idolum fato, per naturam singularem universae naturae, tamen per rationem nostri iuris sumus omnino, et tanquam soluti, modo has partes, modo illas sectamur».

duale dipende in ultima analisi dalla sua determinazione, e questa non è tanto una conseguenza della sua natura, quanto del suo libero agire.

Tuttavia, malgrado Ficino si confronti costantemente con tale problema, egli si arresta ad una soluzione puramente apparente e di compromesso, e solo con lo scritto polemico di Pico contro l'astrologia ci troviamo su un terreno completamente nuovo. L'orbita dell'astrologia viene qui spezzata d'un colpo. Il fatto che Pico possa giungere ad un simile risultato sembra ad un primo sguardo una singolare anomalia storica; in effetti, tutta la sua dottrina è ancora interamente improntata al pensiero magico-cabalistico, che domina sia la sua filosofia naturale che la sua filosofia della religione. Tra le novecento tesi che egli difende all'inizio della sua carriera filosofica, se ne trovano non meno di 71 che ricadono in questa sfera e che Pico stesso definisce espressamente come deduzioni cabalistiche.⁷² È comprensibile, dunque, che uno dei migliori conoscitori della storia dell'astrologia, Franz Boll, esprima la sua sorpresa per il fatto che proprio Pico, nella cui natura conflittuale domina la mistica neoplatonica e neopitagorica più ancora che l'impulso alla critica rigorosa, rifiuti così incondizionatamente l'astrologia, pur sostenendo al tempo stesso *tutte* le tendenze filosofiche fondamentali di cui si alimenta costantemente e in cui affonda la fede astrologica.⁷³ Ma il fatto che Pico sia potuto giungere ad una simile soluzione – se si considera la peculiarità intellettuale di questa sua opera – non si può far risalire, in accordo con Boll, ad uno stimolo esterno, ovvero all'impressione sconvolgente della predicazione di Savonarola. Agiscono invece piuttosto forze interiori e autonome, che hanno il loro fondamento ultimo non nella concezione pichiana della natura, bensì nella sua concezione *etica* complessiva. Mentre nella sua metafisica, nella sua teologia e nella sua filosofia naturale egli è legato al passato da vincoli inestricabili, nell'etica diviene uno dei primi annunciatori e precursori dell'autentico spirito del Rinascimento. È su questo fondamento di un'umanità etica che è costruito il suo scritto contro l'astrologia. L'idea che domina l'orazione di Pico sulla «dignità dell'uomo» trova anche in quest'opera

⁷² Johannes Picus Mirandulanus, *Conclusiones nongentae*, in Id., *Opera omnia*, I cit., foll. 63-113: foll. 63 sgg. e 107 sgg.

⁷³ Franz Boll e Carl Bezold, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Leipzig 1919², p. 50 [trad. it. a cura di Maurizio Ghelardi, *Le stelle. Credenza e interpretazione*, Torino 2011, p. 60].

piena risonanza. «Nihil magnum in terra praeter hominem, nihil magnum in homine praeter mentem et animum, huc si ascendis, coelum transcendis, si ad corpus inclinas et coelum suspicis, muscam te vides et musca aliquid minus».⁷⁴ In tali affermazioni rivive e agisce un motivo autenticamente platonico: ciò che è richiesto è una sorta di «trascendenza» che non conosce più alcuna misura *spaziale*, poiché va oltre la forma dello spazio in generale. Pur se in apparenza molto semplice, questa idea si rivolge in realtà contro uno dei presupposti fondamentali su cui si basa sia la concezione del mondo ellenistico-neoplatonica che quella cristiano-medievale, caratterizzata dal fatto di assumere il motivo dell'aldilà, l'ἐπέκειννα platonico, *contemporaneamente* in senso spaziale e spirituale, e intrecciando indissolubilmente questi due significati. Benché Pico subisca in ogni altro caso l'influsso del neoplatonismo e della sua miscela sincretistica di motivi teorici, in quest'opera egli riesce a dominare tale miscela e a tracciare nettamente dei confini, pervenendo, al contempo, ad un arricchimento e approfondimento della concezione complessiva del mondo intellettuale antico. Il primo passo sulla via lunga e faticosa che dovrebbe permettere di risalire da Plotino a Platone, dall'ellenismo alla grecità classica, è così compiuto. Già le prime affermazioni dello scritto di Pico contengono un'indicazione caratteristica: l'astrologia è intesa come un elemento estraneo nel complesso del pensiero autenticamente ellenico, della Grecia classica. Platone e Aristotele non ne hanno accennato neppure una volta, e questo silenzio sprezzante è una condanna ben più grave rispetto ad una confutazione circostanziata.⁷⁵ A un simile argomento di tipo storico si aggiungono inoltre quelli sistematici e decisivi. Per condurre la sua tesi, Pico deve farsi critico della *conoscenza*, deve distinguere la forma della causalità fisico-matematica da quella della causalità astrologica. Se quest'ultima si basa sull'assunzione di qualità occulte, la prima si limita invece a ciò che ci insegna l'esperienza e l'intuizione empirica, per cui non esiste alcun tipo di «influsso» misterioso delle stelle che, abbracciando in un legame simpatico gli enti che sono affini ad una certa costellazione, costituisce il vincolo che lega il Cielo alla Terra. In luogo di simili invenzioni chimeriche, l'esperienza sostituisce piuttosto l'unico fenomeno che si offre immediatamente all'osservazione e che

⁷⁴ Picus Mirandulanus, *In astrologiam* cit. (libro III, cap. 27), fol. 519 [cfr. ed. Garin, II, p. 416].

⁷⁵ *Ibid.* (libro I), fol. 415 [cfr. ed. Garin, II cit., p. 49].

può essere attestato e dimostrato empiricamente. Mentre la fisica astrologica di Ficino lasciava che tutti gli effetti naturali terreni fossero condizionati da irraggiamenti delle stelle, in cui il pneuma che tutto vivifica si propaga dal mondo superiore a quello inferiore, Pico respinge questa spiegazione non solo nel dettaglio ma nel suo complesso, non solo nel contenuto ma pure nel metodo. Difatti, tutti i fenomeni dovrebbero essere compresi in base ai *loro* principi (*ex propriis principiis*) e alle loro cause prossime e particolari. Non dobbiamo cercare lontano la causa prossima di tutti gli effetti *reali* che il cielo racchiude: essa consiste unicamente nelle forze della *luce* e del *calore*, dunque in fenomeni universalmente noti che si possono mostrare sensibilmente. Tali forze sono le sole a costituire il veicolo di ogni influsso celeste e il mezzo grazie al quale ciò che è molto distante nello spazio si connette in modo dinamico.⁷⁶ Ad un primo sguardo, Pico ci fornisce nient'altro che una teoria di filosofia naturale, simile a quelle che in seguito incontreremo ad esempio in Telesio o in Patrizi. Ma se si guarda al contesto in cui si pone tale teoria, si nota che in essa si cela molto di più: si trova addirittura enunciato in modo determinato quel concetto di *vera causa* a cui si riallacceranno Keplero e Newton, e sul quale baseranno la loro concezione fondamentale dell'induzione. Anche il nesso storico diretto sembra qui assicurato, poiché Keplero, fin dal suo primo importante scritto metodico, vale a dire l'apologia di Tycho, si è richiamato a Pico e alla sua confutazione dell'astrologia. Non tutte le cause che possiamo escogitare in modo puramente concettuale per spiegare un fenomeno naturale sono «vere»; una causa diviene vera solo nel momento in cui si dimostra che può essere verificata e accertata grazie all'osservazione e alla misurazione. Anche se Pico non esprime questo principio con la stessa chiarezza con cui lo esporranno i fondatori della scienza matematica della natura, nondimeno egli lo impiega ovunque in quanto criterio immanente, e con l'aiuto di esso egli è tra i primi a contestare l'assunzione di forze unicamente legate ai *loci*. Il luogo è una determinazione geometrico-ideale, non fisica e reale, dunque non può produrre effetti fisi-

⁷⁶ Picus Mirandulanus, *In astrologiam* cit. (libro III, cap. 5), fol. 461 [cfr. ed. Garin, II cit., p. 210]: «Praeter communem motus et luminis influentiam nullam vim caelestibus peculiarem inesse». Cfr. in part. *ibid.* (libro III, cap. 19), fol. 503 [cfr. ed. Garin, II cit., p. 360]: «Pastores, agricolae, et ipsum saepe vulgus ineruditum, statum aeris praecognoscunt, non a stellis, sed ab aeris ipsius dispositione [...] quare raro fallunt, aerem scilicet ex aere, sicut medici aegrum ex aegro, praecudicantes, hoc est ex propriis principiis, non, quod faciunt astrologi, ex remotis et communibus universalibus, imo, quod peius est, fictis imaginariis, fabulosis».

ci concreti.⁷⁷ Ciò che l'astrologia scambia per reale e provvede di forze reali non solo è di natura ideale, ma è addirittura fittizio. Le linee che l'astrologo traccia nel cielo per orientarsi, le singole case in cui divide il cielo, tutto questo apparato del pensiero che calcola è sottoposto nell'astrologia ad una singolare ipostasi: esso diviene un essere *sui generis*, dotato di una potenza demoniaca. Ma tutte queste strutture svaniscono quando si chiarisce che il loro significato non è affatto ontologico, ma unicamente simbolico. Certo, neppure l'autentica scienza della natura, al pari dell'astrologia, può fare a meno di un elemento simbolico, di operazioni eseguite con meri *signi*. Ma per la scienza tali segni non sono qualcosa di definitivo, né tantomeno possiedono un'esistenza autonoma, giacché costituiscono soltanto un mezzo del pensiero: sono una tappa sulla via che conduce dall'apprensione sensibile dei fenomeni a quella intellettuale delle loro cause. Quest'ultima, però, presuppone più che una vaga corrispondenza e una relazione meramente analogica tra enti separati nello spazio e nel tempo. Per poter parlare di una connessione realmente causale dobbiamo poter seguire passo dopo passo la sequenza continua dei mutamenti che hanno inizio da un determinato punto dell'universo, e dobbiamo essere in grado di formulare una legge unitaria a cui obbediscono tutte queste continue trasformazioni. Dove non riusciamo a provare empiricamente una simile forma di efficacia del cielo, è inutile volerla considerare un segno di accadimenti futuri e pretendere di decifrarla. Il cielo, infatti, designa in realtà solo ciò che causa: «Non [potest] coelum ejus rei signum esse, cujus causa non sit».⁷⁸ Con tali affermazioni fondamentali Pico va oltre la mera critica dell'astrologia tracciando la netta linea di confine che separa i segni magici dell'astrologia da quelli intellettuali della matematica e della scienza matematica della natura. Da questo momento in poi è aperta la via per l'interpretazione della «scrittura cifrata della natura» tramite simboli fisico-matematici, che sono intesi allo stesso tempo come simboli che si presentano alla mente non più come potenze estranee, ma come sue proprie creazioni.

Le radici ultime della critica che Pico rivolge all'astrologia non si trovano, però, in simili considerazioni di tipo logico o di critica

⁷⁷ Picus Mirandulanus, *In astrologiam* cit. (libro VI, cap. 3), foll. 584-85 [cfr. ed. Garin cit., III, pp. 22 sgg.].

⁷⁸ *Ibid.* (libro IV, cap. 12), fol. 543 [cfr. ed. Garin, II cit., p. 498]: «Non potest igitur coelum significare inferiora, nisi quatenus causa effectum indicat suum, quare qui causam quidem non esse victi ratione fatentur, signum tamen esse contendunt, hi vocem suam ignorant».

della conoscenza. Il pathos che anima il suo scritto contro l'astrologia è, nella sua origine, un pathos non tanto teorico quanto etico. Ciò che Pico contrappone costantemente all'astrologia è la concezione fondamentale del suo spiritualismo etico. Accettare l'astrologia significa rovesciare non tanto l'ordinamento dell'essere quanto quello *dei valori* delle cose, significa cioè dichiarare la «materia» sovrana rispetto allo «spirito». Ma questa obiezione appare inconsistente se si considera la forma fondamentale dell'astrologia e la sua origine storica, che è caratterizzata proprio dal fatto che in essa i corpi celesti non sono per nulla considerati come qualcosa di meramente materiale, come masse cosmiche, ma ricevono vita da principi spirituali, dalle intelligenze che li animano e stabiliscono il loro corso. Finché il destino umano dipende dal cielo, l'essere dell'uomo non viene legato e vincolato ad un principio materiale, piuttosto il suo posto stabilito è determinato solo entro la gerarchia delle forze *intelligibili* che dominano su tutto il cosmo. Ma è proprio a questo punto che si inserisce quella formulazione e definizione del concetto di libertà che Pico fornisce nell'orazione *De dignitate hominis*. Tale concetto è violato quando lo spirito dell'uomo è sottomesso non solo alla causalità della natura, ma anche a qualunque altro tipo di determinazione che non abbia posto egli stesso. Ciò che definisce il primato dell'uomo non solo sugli altri esseri naturali ma anche sul «regno delle essenze spirituali», su quello delle intelligenze, consiste in ciò: l'uomo non riceve fin dall'inizio una sua natura compiuta, ma *dà forma* alla propria natura in forza di una libera scelta. Tale conferimento di forma si oppone ad ogni determinazione dall'esterno, sia essa «materiale» o «spirituale». La fede, autenticamente umanistica, nella forza creatrice dell'uomo e nell'autonomia di tale forza creatrice è ciò che in Pico sconfigge l'astrologia; egli trova le prove decisive per la sua tesi soprattutto là dove contrappone al mondo astrologico quello della cultura umana, che non è un prodotto di forze cosmiche, ma è opera del genio: qui siamo di fronte ad una potenza «irrazionale», irriducibile ai suoi elementi e alle sue origini e cause, tanto che, riconoscendola, siamo condotti di nuovo ad un limite della comprensione. Ma *questo* limite è di tipo umano, e non mistico. Davanti a tale limite possiamo fermarci, giacché una volta giunti ad esso abbiamo percorso la sfera dell'essere dell'uomo e della sua destinazione, e ci troviamo vicini a quei principi ultimi che sono i soli per noi comprensibili, poiché esprimono la nostra peculiare natura. Chi vuole connettere questi principi ad un ulteriore elemento che li precede, chi crede di poterli

«spiegare» sulla base di potenze e influssi cosmici, inganna solo se stesso. Non è la forza delle stelle, ma quella dell'umanità che dobbiamo riconoscere e venerare nell'opera dei grandi pensatori, degli uomini di Stato e degli artisti. Ciò che ha innalzato Aristotele e Alessandro al di sopra dei loro contemporanei, ciò che ha dato loro importanza e potenza, non è stata la loro migliore stella, ma il loro migliore *ingenium*, che deriva non dagli astri, non da una causa corporea, ma immediatamente da Dio, in quanto fonte e origine di ogni essere spirituale. I miracoli dello spirito sono più grandi di quelli del cielo: cercare di ricondurli a questi ultimi non significa comprenderli, bensì negarli e appiattirli.⁷⁹

Dunque, non sono stati in primo luogo motivi di carattere empirico e scientifico-naturale, non i nuovi metodi dell'osservazione e del calcolo matematico ad aver superato l'immagine astrologica del mondo. Il colpo decisivo era stato vibrato prima che questi metodi fossero giunti ad un loro completo sviluppo. Il motivo vero e proprio della liberazione non era stata la nuova concezione della natura, bensì la nuova concezione del valore personale dell'uomo. Alla forza della Fortuna si oppone quella della *virtus*, al destino la volontà consapevole e sicura di sé. Ciò che si deve designare come la sorte dell'uomo nel senso proprio e più autentico non è qualcosa che discende dall'alto, dalle stelle, ma che cresce dal suo intimo più profondo. Siamo stati noi a fare della Fortuna una dea e a fissarla in cielo, mentre in realtà la sorte è «figlia dell'anima»: *sort[s] animae filia*.⁸⁰ È caratteristico del modo in cui nella filosofia del Rinascimento si intrecciano e si arricchiscono reciprocamente singoli

⁷⁹ Picus Mirandulanus, *In astrologiam* cit. (libro III, cap. 27), foll. 517 sgg. [cfr. ed. Garin, II cit., pp. 408-16]: «Admiraris in Aristotele consummatam scientiam rerum naturalium, ego tecum pariter admiror. Causa coelum est inquis, et constellatio sub qua natus est, non accedo, non tam vulgata ratione, quod nati eodem astro multi non fuerunt Aristot. quam quod praeter coelum sub quo tanquam causa universalis, et Boeotiae sues, et philosophi [...] pariter germinant, causae proximae sunt Aristoteli propriae et peculiare, ad quas singularem eius profectum referamus. Primum utique [...] sortitus est animam bonam, et hanc utique non a coelo, siquidem immortalis, et incorporeus animus, quod ipse demonstravit nec astrologi negant, tum sortitus est corpus idoneum ut tali animae famularetur, nec hoc etiam a coelo nisi tanquam a communi causa, sed a parentibus. elegit philosophari. Hoc et principiorum opus quae diximus, hoc est animi et corporis, et sui arbitrii fuit; profecit in philosophia, hic arrepti propositi et suae industriae fructus [...] At profecit plus longe quam coetanei et quam discipuli. Sortitus erat non astrum melius, sed ingenium melius. Nec ingenium ab astro, siquidem incorporeale, sed a Deo sicut corpus a patre, non a coelo [...] Quod vero ad id attinet quod principaliter hic tractatur, nego quicquam in terris adeo magnum fieri vel videri, ut autorem coelum mereatur. Nam miracula quidem animi (ut diximus) coelo maiora sunt, fortunae vero et corporis, ut quam maxima sint, coelo collata minima deprehenduntur».

⁸⁰ *Ibid.* (libro IV, cap. 4), fol. 531 [cfr. ed. Garin, II cit., p. 456].

motivi che discendono da ambiti teorici diversi il fatto che ancora un uomo della levatura di Keplero assuma e prosegua direttamente le idee di Pico. In quanto indagatore della natura, matematico e astronomo, Keplero non si trova ancora completamente al di fuori dell'orbita dell'astrologia, ma se ne distacca molto gradualmente, e in tale processo si possono mostrare di nuovo tutte le mediazioni e i passaggi che abbiamo seguito nello sviluppo della filosofia del Rinascimento. Il suo distacco non è reso più difficile e sbarrato esclusivamente dai motivi di natura sociale ed economica, che ancora all'epoca di Keplero esigevano che l'astronomo e l'astrologo fossero uniti in una stessa persona. Keplero parla della «stolta figlia astrologia» che deve mantenere la madre astronomia, estremamente saggia, ma povera.⁸¹ Ma non sempre le sue affermazioni mostrano la stessa superiorità ironica e serena rispetto all'astrologia: in un'opera del 1623 attribuisce ancora alle congiunzioni planetarie, se non un influsso diretto su questo mondo, almeno una funzione di «stimolo e impulso». Da questa idea della *causalità*, per quanto solo mediata, Keplero si ritira in seguito nell'idea della mera «*corrispondenza*»: il rapporto di «causa» ed «effetto» è sostituito da quello di correlazione. Il cielo non *produce* nuove azioni, ma «batte il tamburo» per quelle che scaturiscono da motivi naturali, da cause fisiche e da affetti e passioni umane.⁸² Eppure anche Keplero desume l'argomento realmente decisivo contro l'astrologia non tanto dal mondo dell'accadere naturale, quanto piuttosto da quello della creazione spirituale. Anche per lui ciò che provoca la decisione ultima è il richiamo alla forza originaria dello spirito, alla forza del «genio». I suoi astri – così si esprime nella *Harmonia mundi* – sono stati non Mercurio e Marte, ma Copernico e Tycho Brahe. Un astrologo cercherebbe invano nel suo oroscopo i motivi per cui egli nel 1596 scoprì i rapporti proporzionali tra le distanze dei pianeti,

⁸¹ Joannes Keplerus, *De stella nova in pede serpentarii* (1606) (cap. 12), in Id., *Opera omnia*, II cit., pp. 575-750: pp. 656-57 [cfr. Id., *Gesammelte Werke* cit., I, p. 211]. «Quod astrologica attinet equidem fateor, virum illum [Fabricium] auctoritati veterum et cupiditati praedictionum, ubi haec duo conspirant, alicubi succumbere et quodam quasi entusiasmo praeter rationem abripi: verum ista cum ingenti doctorum virorum turba communia habet. Quo nomine vel solo veniam meretur. Quid ringeris delicatule philosophe, si matrem sapientissimam sed pauperem stulta filia, qualis tibi videtur, naeniis suis sustentat et alit?»

⁸² Cfr. Id., *Discurs von der grossen Conjunction oder Zusammenkunft Saturni und Jovis im fewrigen Zaichen dess Loewen, so da geschicht im Monat Julio dess MDCXXIII. Jahrs*, in *Opera omnia* cit., VII, pp. 685-713: pp. 697 sgg.; cfr. in part. *ibid.*, pp. 706-07 [cfr. Id., *Gesammelte Werke* cit., IX, 2, a cura di Volker Bialas e Helmuth Grössing, München 1993, pp. 217 sgg., in part. pp. 239-40].

o nel 1604 e 1618 trovò le leggi del movimento dei pianeti. «Non influxerunt ista cum charactere coeli in flammulam illam facultatis vitalis nuper incensae inque actum productae, sed partim intus in penitissima animae essentia latebant secundum Platoniam doctrinam [...] partim alia via per oculos nimirum, introrsum recepta sunt; sola et unica thematis genethliaci opera fuit ista, quod et emunxit illos ingenii iudiciiue igniculos et instigavit animum ad laborem indefessum auxitque desiderium sciendi; breviter: non inspiravit animum, non ullam dictarum hic facultatum, sed excivit». ⁸³ Quella determinazione reciproca che era già emersa nell'opera di Pico contro l'astrologia riceve qui la sua conferma. Il problema della libertà si unisce strettamente a quello della conoscenza: la formulazione del concetto di libertà determina il concetto di conoscenza, e viceversa. È la spontaneità e produttività della conoscenza che diviene in ultima analisi il sigillo della convinzione che esistano una libertà e una forza creatrice umana. In precedenza abbiamo mostrato l'importanza del *motivo* di Prometeo, sviluppato progressivamente nel pensiero del Rinascimento, per la trasformazione graduale dell'immagine del mondo medievale-teologica. Adesso diviene chiaro che al fondo è questo stesso motivo a costituire la forza trainante nella lotta contro l'astrologia e contro la concezione del mondo della tarda Antichità, e a decidere infine la vittoria sull'astrologia. Giordano Bruno, nello *Spaccio della bestia trionfante*, ha creato il simbolo caratteristico di questo movimento intellettuale complessivo. Le costellazioni dello Zodiaco, che all'uomo prigioniero dell'illusione e della superstizione appaiono i supremi dominatori del suo destino, devono essere detronizzate e sostituite da altre potenze. Si deve fondare una nuova filosofia morale, che rappresenti il suo oggetto unicamente secondo la «luce interiore» che siede sulla torre di guardia o al timone della nostra anima. Questo principio della coscienza morale e dell'autocoscienza, il principio della «sinderesi» come lo chiama Bruno, ⁸⁴ subentra in luogo delle forze cosmico-demoniache che agiscono inconsapevolmente. «Disponiamoci (dico) prima nel cielo che intellettualmente è dentro di noi, et poi in questo sensibile che corporalmente si presenta a gl'occhi. Togliamo via dal cielo de l'animo nostro l'Orsa della difformità, la Saetta de la detrazione, l'Equicolo de la leggerez-

⁸³ Joannes Keplerus, *Harmonice mundi libri V* (libro IV, cap. 7), in Id., *Opera omnia* cit., V, pp. 75-327: pp. 262-63 [cfr. Id., *Gesammelte Werke* cit., VI, a cura di Max Caspar, München 1940, p. 280].

⁸⁴ Bruno, *Spaccio della bestia trionfante* cit., p. 412 [cfr. ed. Aquilecchia, II cit., p. 186].

za[,] il Cane de la murmurazione, la Canicola de l'adulazione. Bandiscasi da noi l'Hercole de la violenza[,] la Lira de la congiurazione [...] il Cepheo de la durezza [...] Se cossì (o Dei) purgaremo la nostra habitazione, se cossì renderemo novo il nostro cielo, nove saranno le costellazioni, et influssi, nuove l'impressioni, nuove [le] fortune; perché da questo mondo superiore pende il tutto, e contrarij effetti sono dependenti da cause contrarie. O felici, o veramente fortunati noi, se farremo buona colonia del nostro animo et pensiero. [...] Se vogliamo mutar stato, cangiamo costumi. Se vogliamo che quello sia buono et migliore, questi non sieno simili o peggiori. Purgiamo l'interiore affetto: atteso che da l'informazione di questo mondo interno, non sarà difficile di far progresso alla riformazione di questo sensibile et esterno».⁸⁵ Dunque, proprio nel pensatore che si è soliti considerare un tipico rappresentante delle tendenze «naturalistiche» del Rinascimento, la filosofia naturale e la cosmologia recano un'impronta spiccatamente etica: solo grazie all'affetto eroico che si accende in lui l'uomo giunge all'altezza della natura maturando la concezione della sua infinità e incommensurabilità.

⁸⁵ Bruno, *Spaccio della bestia trionfante* cit., pp. 439-40 [cfr. ed. Aquilecchia, II cit., pp. 228-29].

4.

Il problema del rapporto soggetto-oggetto nella filosofia del Rinascimento

I.

Il rapporto bilaterale e ambivalente che il Rinascimento intrattiene con il Medioevo e con l'Antichità si mostra nel modo più evidente a proposito della posizione che i pensatori di questo periodo assumono riguardo al problema dell'*autocoscienza*, in cui confluiscono tutte le fonti intellettuali a cui il Rinascimento si alimenta. Ma da tali condizionamenti storici, molteplici e contraddittori, scaturiscono al contempo nuove questioni sistematiche, la cui formulazione consapevole costituisce uno dei risultati più tardi della filosofia del Rinascimento, poiché essa viene conseguita solo in Descartes, anzi forse solo in Leibniz. Difatti, solo nel loro pensiero si trova e si determina il nuovo punto «archimedeo» grazie a cui viene scardinato il mondo concettuale della filosofia scolastica, sicché si è soliti datare a partire da qui, vale a dire dal principio cartesiano del «cogito», l'inizio della filosofia moderna. Si tratta di un *incipit* che non sembra in alcun modo mediato storicamente, ma che si basa, come Descartes stesso ha avvertito e scritto espressamente, su un atto libero della mente, che *d'emblée*, grazie ad un'unica e autonoma risoluzione della volontà, si scuote di dosso l'intero passato intraprendendo la nuova strada della autoriflessione teoretica. Non si tratta dunque di un'evoluzione graduale, ma di un'autentica «rivoluzione del modo di pensare». Malgrado ciò, il valore e l'importanza di simile rivoluzione non risulteranno sminuiti se si segue il divenire e la crescita continua delle forze intellettuali, e più in generale spirituali, dalle quali essa infine erompe. All'inizio tali forze non costituiscono una unità e non presentano una rigida organizzazione: agiscono in modo contrapposto piuttosto che concorde e sembra che, oltre ad avere punti di partenza totalmente diversi, sia-

no anche dirette verso mete intellettuali difformi. Eppure, esse concordano tutte in un agire negativo, giacché rappresentano in certo modo il processo di dissodamento del terreno da cui dovrà germogliare la nuova concezione fondamentale specificamente moderna del rapporto tra «soggetto» e «oggetto». Non esiste praticamente nessuna direzione della filosofia rinascimentale che non abbia contribuito ad un simile lavoro, in cui sono intervenute non solo la metafisica ma anche la filosofia della natura e la conoscenza empirica di essa, non solo la psicologia ma anche l'etica e l'estetica. Perfino le differenze tra le diverse correnti trovano qui un appiannamento: il movimento originato dal platonismo converge infatti, su questo punto, con quello che ha preso le mosse dall'aristotelismo rinnovato e riformato. La coscienza storica dell'epoca, al pari di quella sistematica, si vede posta di fronte alle stesse questioni fondamentali, ed è spinta verso determinate decisioni pratiche.

Uno degli esiti fondamentali conseguiti dalla *filosofia greca* consiste nell'aver ricavato dalla sfera del pensiero mitico il concetto di autocoscienza, così come quello di universo. Entrambi tali compiti si condizionano reciprocamente, poiché è la nuova immagine del mondo delineata dal pensiero greco ciò che fa spazio alla nuova intuizione dell'Io che qui sorge. Tuttavia, quest'ultima sembra intrecciata ad elementi e presupposti mitici in un modo ancora più profondo e più saldo rispetto all'intuizione del mondo degli oggetti. Ancora in Platone il problema dell'Io è legato indissolubilmente a quello dell'*anima*, sicché perfino il suo *linguaggio* filosofico non conosce altre espressioni per questo problema che quelle che in qualche modo risalgono al significato fondamentale di ψυχή. In Platone tale rapporto si esprime in una tensione continua che domina la sua dottrina dall'inizio alla fine. Anche le nuove concezioni fondamentali che il Platone *dialettico* raggiunge percorrendo la sua strada, vale a dire quella dell'analisi progressiva e della fondazione sempre più profonda del sapere, devono adesso rivestirsi del linguaggio della psicologia metafisica platonica. La determinazione concettuale dell'«a priori» e l'esibizione del suo fondamento necessario hanno luogo nella forma della dottrina platonica dell'anamnesi: la differenziazione dei gradi e delle tipologie di certezza cerca un appoggio nella distinzione delle diverse parti dell'anima. All'apice della speculazione platonica, apice segnato dai dialoghi della maturità, sembra però conseguita una delimitazione certa e netta dei singoli ambiti di problemi. Perfino il *Teeteto* definisce l'unità della coscienza come unità dell'anima, come ἐν τῇ ψυχῇ; ma

questo concetto dell'anima ha abbandonato ogni elemento mitico-primitivo, ogni ricordo del concetto e della fede nell'anima di stampo orfico, e rappresenta in certo senso soltanto un simbolo del progressivo raggiungimento del processo e della funzione dell'unificazione che il pensiero puro compie sui contenuti della percezione. Malgrado ciò, sussiste ancora una polarità all'interno dei motivi e dei mezzi di esposizione. La filosofia di Platone conosce due forme espositive reciprocamente contrapposte, una delle quali vale per il regno dell'*essere*, l'altra per il regno del *divenire*. Una conoscenza rigorosa può essere raggiunta solo riguardo a ciò che sempre è, che resta identico a se stesso e si comporta sempre allo stesso modo. Ciò che diviene, che è condizionato temporalmente e muta di volta in volta, non può essere compreso invece da un tipo di conoscenza simile, ma se mai può essere descritto, ciò può avvenire unicamente nel linguaggio del *mito*. Se però, in base a tale distinzione fondamentale propria della teoria platonica della conoscenza, ci si chiede quale strumento conoscitivo sia idoneo e adeguato per la comprensione e per l'esposizione dell'anima, tale domanda non ammette una risposta univoca, visto che l'anima attraversa l'originaria distinzione platonica: essa appartiene sia al regno dell'essere sia a quello del divenire e, parallelamente, in certo senso non appartiene a nessuno dei due, essendo un'entità intermedia e ibrida, incapace di rinunciare al puro essere dell'idea, così come al mondo dei fenomeni e del divenire. In base alla propria natura, ogni anima umana ha contemplato l'essere ed è dunque in grado di comprenderne i rapporti puri; ciascuna, però, porta in sé al contempo la direzione, la tendenza e l'anelito verso il molteplice e il divenire sensibile. È proprio in tale *movimento* duplice che si esprime la sua condizione e la sua essenza vera e propria. Essa resta dunque una «entità intermedia» tra divenire ed essere, tra fenomeno e idea, si *referisce* a entrambi i poli, a ciò che è e a ciò che diviene, all'identico e al diverso, senza assimilarsi all'uno o all'altro e senza esservi *legata*, giacché mantiene piuttosto la propria autonomia rispetto sia all'idea pura sia ai fenomeni, ai contenuti della percezione sensibile. In quanto «soggetto» del pensare e del percepire essa non coincide con il *contenuto* di ciò che è percepito o pensato. Certo, il linguaggio mitico del *Timeo* platonico deve sfumare questa differenza, visto che, allo stesso modo in cui conosce unicamente la dimensione dell'accadere temporale, deve trasformare pure tutte le differenze qualitative in differenze dell'origine e della creazione temporali. Nel *Timeo* l'anima diventa un essere di natura mista, in cui il creatore, il demiur-

go, ha impresso e in certo modo fuso assieme le due nature contrapposte dell'identico e del diverso, del ταὐτόν e del ἑστέρον. Una differenza di significato di tipo ideale viene trasformata così in una differenza di tipo ontologico dell'essere e della derivazione, in maniera corrispondente all'essenza e alla particolarità dell'espressione mitica. È essenzialmente in questa forma che la dottrina platonica dell'anima ha influito sul periodo successivo: lungo l'intero Medioevo il *Timeo* resta un testo filosofico fondamentale, e quasi l'unico dialogo platonico che viene letto e conosciuto nella traduzione di Calcidio. Quindi la concezione socratico-platonica dell'anima quale *principio* della soggettività può qui essere pensata solo in un involucro e in una oggettivazione mitica. Un simile processo era iniziato già nel pensiero antico. Aristotele concepisce l'anima come *forma* del corpo, ma in quanto tale essa costituisce al contempo la forza di movimento che agisce ed è immanente nel corpo. Essa è sia causa finale, che esprime la «determinazione» ideale del corpo, sia causa motrice efficiente, che conduce il corpo in uno sviluppo progressivo fino alla sua determinazione. In questa concezione dell'anima quale *entelechia* del corpo, essa torna ad essere una pura potenza naturale, una forza della vita e della formazione organica. In particolare Aristotele stesso, in un punto decisivo della sua dottrina, è spinto ad una trasformazione e ad un ampliamento del suo originario concetto di anima, poiché, se esso abbraccia e spiega i fenomeni della *vita*, tuttavia non è sufficiente a comprendere tutte le determinazioni del *sapere*. Quest'ultimo, nella sua forma più alta e più pura, non è più riferito a un elemento individuale, ma ad uno assolutamente universale, non più a un contenuto «materiale», ma ad uno puramente intelligibile. Quindi, se la forza dell'anima che realizza in sé tale sapere deve essere della stessa natura dell'oggetto, allora anch'essa deve essere pensata come disgiunta e non mescolata rispetto ad ogni elemento corporeo (χωριστὸς καὶ ἀμικτός). Di nuovo, però, tale distinzione si traduce immediatamente in una di tipo metafisico-ontologico. Il νοῦς aristotelico, soggetto del pensiero puro, del pensiero delle «verità eterne», è una «entità mentale» oggettiva, allo stesso modo in cui l'anima, in quanto forma del corpo organico, è una entità naturale; se quest'ultima è una forza motrice, esso è forza pensante che sopraggiunge nell'uomo dall'esterno (θύραθεν). Il neoplatonismo accoglie tale determinazione, ma allo stesso tempo priva la forza intellettuale dello specifico carattere conferitole da Aristotele, nel momento in cui la inserisce nell'ordine della gerarchia universale delle facoltà, che conduce dal-

l'uno ai molti, dall'intelligibile al sensibile, e che le assegna una collocazione fissa all'interno di essa. Quanto più procede tale sviluppo, tanto più si affolla, tra la facoltà intellettiva in quanto tale e la forma in cui essa appare nell'uomo come individuo concreto, una quantità di entità intermedie per metà divine per metà demoniache. Questo sviluppo raggiunge infine un termine e una formulazione sistematica conseguente nella filosofia araba del Medioevo, principalmente nella dottrina *averroistica*. Qui l'anima è riportata interamente nell'ambito delle forze metafisiche oggettive, e con ciò viene abbandonato non solo il principio della soggettività, ma pure quello della individualità. La forza fondamentale del pensiero è al di sopra di ogni tipo di individuazione, giacché l'intelletto in quanto tale non è diviso in molte parti, ma è una assoluta unità. L'atto del pensare consiste appunto nel fatto che l'Io esce dall'isolamento cui è soggetto in quanto semplice essere vivente, supera tale isolamento e si fonde con l'unico intelletto assoluto, l'*intellectus agens*. La possibilità di tale fusione è richiesta adesso non solo dalla *mistica*, ma anche dalla *logica*, poiché solo una simile fusione sembra spiegare realmente il processo del pensiero, ed è in grado di fondarlo nella sua validità necessaria. L'autentico soggetto del pensiero non è l'individuo, l'«Io», ma un essere sostanziale, impersonale e comune a tutti i soggetti pensanti, e che mantiene un «legame» esteriore e casuale con il singolo Io.

Ma a questo punto il sistema logico-metafisico che si era sviluppato grazie all'intreccio di aristotelismo e neoplatonismo giunge ad una aperta opposizione con il sistema della *fede*, di cui esso sembrava fino a quel momento il più sicuro sostegno. La fede *cristiana* non può fare a meno del principio del «soggettivismo», dell'autonomia e dell'*autonomo valore* della singola anima, senza con ciò tradire i propri presupposti religiosi fondamentali. I grandi pensatori cristiani del XIII secolo hanno avvertito tale conflitto e, proprio per sfuggire ad esso, hanno combattuto incessantemente le conseguenze sistematiche tratte dall'averroismo. Tommaso d'Aquino ha dedicato un'opera, *De unitate intellectus contra Averroistas*, a tale confutazione. L'idea fondamentale consiste qui nell'affermare che la tesi averroistica *distrugge* in realtà il fenomeno del pensiero che essa pretende invece di *spiegare*. Non si può porre infatti la domanda di che cosa sia l'intelletto in sé e secondo la sua natura universale, senza con questo esercitare la *funzione* del pensiero; ma noi conosciamo tale funzione, a livello empirico, unicamente in una forma individuale, vale a dire in relazione ad un *Io* che pensa. Eliminare questo Io

significa dunque distruggere il *factum* su cui deve fondarsi ogni teoria della conoscenza. Inoltre l'averroismo minaccia ancor più la certezza religiosa di sé nella sua specificità e nel suo nucleo più intimo, dal momento che una simile certezza esige che entrambi i membri del rapporto religioso fondamentale, Dio e Io, siano mantenuti nella loro autonomia. Il contenuto universale e assoluto della fede può essere colto e assimilato unicamente se ci si pone al centro della *vita* religiosa; per quest'ultima, però, la personalità non costituisce un mero limite e un ostacolo casuali, ma agisce in essa come principio costitutivo e indispensabile. Già il primo grande pensatore sistematico del cristianesimo, Agostino, aveva tracciato con grande nettezza tale conseguenza: come è noto, il suo soggettivismo *religioso* lo ha condotto direttamente a quei risultati fondamentali che più tardi Descartes avrebbe formulato come *logico* e critico della conoscenza. È un unico e medesimo principio di interiorizzazione e di riflessione su di sé quello su cui si basano l'idealismo religioso agostiniano e quello logico di Descartes. «Noli foras ire, in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas». Il proprio essere, conoscere e volere, *esse, nosse e velle*, costituisce l'incrollabile punto di partenza di ogni teoria, giacché la mente non conosce nulla così bene come ciò che le è presente, e nulla può esserle più presente che l'essere se stessa.¹ In tali affermazioni viene stabilito il primato dell'*esperienza religiosa* rispetto a tutte le conseguenze dogmatiche di una dottrina metafisica di Dio e dell'anima. L'inserimento dell'Io in uno schema costruttivo della conoscenza oggettiva cessa, poiché tale determinazione mediata non riesce a conseguire la sua essenza specifica né il suo specifico valore, che è assolutamente *sui generis*.

Occorre richiamare alla mente tale contrasto e tale tensione, che esistono già nel sistema medievale della vita e della dottrina, per comprendere la svolta che si introduce con la filosofia del Rinascimento. Nel XIV e XV secolo l'averroismo sembra ancora ben saldo nei suoi fondamenti teoretici, malgrado gli attacchi subiti nei sistemi classici della scolastica. Per un lungo periodo esso costituisce la dottrina dominante nelle università italiane: nel vero e proprio centro culturale degli studi scolastici, Padova, la dottrina averroistica

¹ Aurelius Augustinus, *De trinitate* (libro XIV, cap. 7), in Id., *Opera omnia, post lovaniensium theologorum recensionem castigata denuo ad manuscriptos codices gallicos, vaticanos, belgicos, etc., necnon ad editiones antiquiores et castigatiores*, a cura di Jacques-Paul Migne, 12 voll. (*Patrologiae cursus completus, series latina*, XXXII-XLVII), Parisiis 1841 sgg., VIII, coll. 819-1098, e Id., *De vera religione* (libro I, cap. 39), in Id., *Opera omnia* cit., III, 1, coll. 121-72: col. 154.

si impone dalla prima metà del XIV secolo fino al XVI e XVII secolo.² Tuttavia, gradualmente si insinua in modo sempre più evidente il movimento contrario all'averroismo, ed è caratteristico che esso non resti affatto limitato all'ambito della scolastica, ma riceva i più forti impulsi da un'altra corrente, giacché sono gli esponenti del nuovo ideale culturale umanistico e del nuovo ideale rinascimentale della personalità i primi ad incitare appunto alla lotta contro l'averroismo. In tal senso Petrarca è un precursore. La battaglia appassionata che egli ha condotto durante la sua vita contro l'averroismo non è esente da fraintendimenti teorici, che tuttavia non danneggiano che in piccola parte il suo valore. Ben più che di mere discussioni speculativo-teoretiche, si tratta qui di una personalità geniale che, muovendo dal diritto del suo originario sentimento della vita, si oppone alle conseguenze che lo limitano e che minacciano di farlo svanire. L'artista e virtuoso della «individualità», colui che per primo l'ha riscoperta nella sua ricchezza e nel suo valore inesauribili, oppone resistenza contro una filosofia per la quale ogni individualità rappresenta qualcosa di semplicemente casuale e «accidentale», e in tale lotta Agostino diventa per lui un vero e proprio garante. Allo stesso modo in cui Petrarca è uno dei primi a far agire su di sé le creazioni storiche della mente non nel loro semplice contenuto oggettivo, ma con il desiderio di intuire e condividere dietro ad esse la vita dei loro creatori, così, grazie a tale dote, egli giunge in contatto immediato con Agostino, superando l'intervallo dei secoli. Il genio lirico dell'individualità si infiamma insomma per il genio religioso dell'individualità, poiché lirica e religione, nella forma caratteristica della mistica petrarchesca, confluiscono in unità. Ma tale mistica non è, come quella averroistica, orientata all'aspetto cosmologico, bensì a quello puramente psicologico: per quanto essa cerchi e aspiri ad una unità dell'anima con Dio, tale unità non costituisce tuttavia lo scopo unico ed essenziale in cui desidera riposare. Al contrario, essa approfondisce sempre di nuovo la concezione della intima mobilità dell'Io per ammirarla nella sua molteplicità e per godere anche della sua contraddittorietà. Ciò permette di capire come, nella lotta contro l'averroismo, Petrarca accentui costantemente la sua posizione di credente, come egli possa sentirsi interamente un cristiano ortodosso che difende la sem-

² Maggiori dettagli in Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme. Essai historique*, Paris 1866³ [cfr. l'ed. a cura di Henriette Psichari in Ernest Renan, *Oeuvres complètes*, Paris 1947-1961, III, 1949, pp. 11-323; trad. it. a cura di Giuliano Campioni in Ernest Renan, *Scritti filosofici*, Milano 2008].

plicità della fede contro la presunzione della ragione umana, e come d'altro lato il cristianesimo acquisti in lui un'impronta totalmente personale, estetica piuttosto che religiosa. La riflessione *filosofica* doveva percorrere un'altra strada se voleva dominare l'averroismo e, anziché immergersi nel sentimento e nel godimento dell'individualità, doveva cercare di formulare un nuovo e più profondo *principio*. Abbiamo visto che è nella dottrina di Niccolò Cusano che un simile principio viene raggiunto per la prima volta. All'epoca in cui quest'ultimo studia a Padova, l'averroismo della scuola padovana si trova all'apice del suo sviluppo, ma nulla indica che il filosofo tedesco ne abbia tratto un qualche stimolo teorico essenziale. Nei suoi principali scritti sistematici più tardi egli ha combattuto espressamente la dottrina fondamentale di tale orientamento, impiegando argomenti che provengono non tanto dalla sua metafisica, quanto piuttosto dalla sua teoria della conoscenza, che non riconosce alcuna separazione assoluta tra il regno del sensibile e quello dell'intelligibile. Infatti, benché essi siano reciprocamente contrapposti, l'intelletto *ha bisogno* proprio di tale antitesi e di tale opposizione della percezione sensibile, grazie alla quale soltanto è in grado di giungere al proprio compimento, alla sua piena attualità.³ Non è quindi possibile neppure pensare alcuna funzione intellettuale che possa compiersi restando semplicemente disgiunta dal materiale sensibile. Per poter diventare efficace, la mente esige un corpo «adeguato» che le corrisponda, e in ciò risiede anche il fatto che la differenziazione e individualizzazione dell'atto del pensiero deve tenere lo stesso passo rispetto alla distinzione dell'organizzazione corporea. «Infatti, allo stesso modo in cui la vista del *tuo* occhio non può essere quella dell'occhio di chiunque altro, anche se fosse separata dal tuo occhio e congiunta all'occhio di un altro, dal momento che non potrebbe trovare in tale occhio la proporzione che trova nel tuo, così neppure la capacità di discernimento che è nella *tua* vista potrebbe essere quella che è nella vista di un altro [...] Perciò credo sia impossibile che ci sia un unico intelletto in tutti gli uomini». Qui irrompe un pensiero che troverà il suo completo sviluppo sistematico solo in Leibniz. Per l'atto puro del pensiero l'elemento sensibile e corporeo non costituisce semplicemente un *sostrato* indifferente, né un mero *organo* di cui esso si serve e che gli sta di fronte come uno strumento privo di vita; al contrario, la forza e l'efficacia di tale atto consistono proprio nel fatto che esso comprende in

³ Cfr. *supra*, pp. 52-53.

quanto tali le differenze poste nel sensibile rappresentandole completamente in sé. Di conseguenza, il *principium individuationis* non può essere cercato nella semplice «materia» del pensiero, ma deve essere fondato invece nella sua pura *forma*. L'anima, in quanto forza attiva del pensiero, non è solo racchiusa nel corpo come in un alloggio esteriore, ma esprime, con maggiore o minore chiarezza, tutte le differenze che in esso esistono e tutti i cambiamenti che qui avvengono. Dunque, tra anima e corpo sussiste un rapporto non solo reciproco, ma di continua «adeguatezza», di proporzione generale, secondo l'espressione di Cusano.⁴ Se è vero che egli trova che la concezione opposta è rappresentata non solo da Averroè, ma anche dalla dottrina di certi *neoplatonici*, è un fatto caratteristico del neoplatonismo *rinascimentale*, dell'Accademia fiorentina, che, riguardo a questo problema decisivo, esso si trovi completamente sullo stesso terreno di Cusano. Perfino Ficino, nella sua opera principale, la *Theologia Platonica*, e nelle sue lettere, ha combattuto costantemente la dottrina dell'unità dell'«intelletto attivo» richiamandosi per questo all'esperienza diretta, che ci mostra ciò che chiamiamo il nostro Io e il nostro pensiero sempre soltanto in una forma semplicemente individuale. Tra l'essenza del Sé e quella di ciò che *si presenta* alla nostra coscienza immediata non può esistere alcuna differenza di principio: «quid [enim] menti naturalius, quam sui ipsius cognitio?»⁵

Ma di fronte a tale processo, che mira a ricavare i fondamenti *teoretici* e le condizioni del concetto di «soggettività», se ne trova adesso un altro, il solo che chiarisce le vere e proprie forze che determinano e dominano in ultima analisi questo movimento intellettuale nel suo complesso. Il fondamento su cui Ficino costruisce la sua dottrina dell'anima e dell'immortalità individuale è costituito non tanto dalla sua concezione fondamentale della conoscenza umana, quanto piuttosto da quella della *volontà* umana. La teoria dell'*eros* rappresenta il vero e proprio cardine della psicologia di Ficino, centro di tutte le aspirazioni filosofiche dell'Accademia fiorentina, e costituisce – come mostrano le *Disputationes Camaldu-*

⁴ Cusanus, *Idiota* cit. (libro III: *De mente*, cap. 12), foll. 167-68 [cfr. Id., *Opera omnia*, V cit., pp. 142-43; trad. it. *infra*, p. 264]: «Sicut enim visus oculi tui, non posset esse visus cuiuscunque alterius, etiam si a tuo oculo separaretur, et alterius oculo iungeretur, quia proportionem suam, quam in oculo tuo reperit, in alterius oculo reperire nequiret: sic nec discretio, quae est in visu tuo, posset esse discretio, in visu alterius. Ita nec intellectus discretionis illius posset esse intellectus discretionis alterius. Unde hoc nequaquam possibile arbitror, unum esse intellectum, in omnibus hominibus».

⁵ Marsilio Ficino, lettera a Giovanni Cavalcanti, in Id., *Epistolae* cit. (libro I), fol. 628.

lenses di Cristoforo Landino –⁶ il tema inesauribile delle conversazioni accademiche. Da qui scaturiscono tutte le influenze che l'Accademia ha esercitato sulla vita intellettuale del tempo, sulla letteratura e sull'arte figurativa del Quattrocento. Parallelamente, ha luogo una continua influenza reciproca: allo stesso modo in cui Girolamo Benivieni ha espresso in forma poetica nella sua *Canzone dell'amor celeste e divino* l'idea fondamentale della dottrina ficiniana dell'amore, così Pico della Mirandola, nel suo commentario al poema di Benivieni, ha ricondotto tale idea alla sfera puramente filosofica.⁷ Pico e Ficino sembrano a tale riguardo guidati da un'unica aspirazione: riprodurre il più fedelmente possibile la teoria *platonica* dell'eros, ed entrambi seguire direttamente l'esposizione del *Simposio* platonico, che Ficino commenta in modo dettagliato in una sua opera. Tuttavia, forse in nessun altro luogo emerge in modo così chiaro la caratteristica peculiare del platonismo «cristiano» dell'Accademia fiorentina. In una lettera a Luca Controni, che accompagna l'invio del commentario al *Simposio* e l'opera *De christiana religione*, Ficino scrive: «Mitto ad te amorem, quem promiseram. Mitto etiam religionem ut agnoscas et amorem meum religiosum esse et religionem amatoriam».⁸ Di fatto, la dottrina ficiniana dell'eros costituisce il punto in cui la sua psicologia e la sua teologia si incontrano e si fondono indissolubilmente. Anche in Platone l'eros appartiene ad un regno intermedio dell'essere: collocandosi tra il divino e l'umano, tra mondo intelligibile e sensibile, esso è destinato a riferirli e a connetterli l'uno con l'altro, ed è in grado di istituire tale legame solo in quanto non appartiene esclusivamente ad uno dei due mondi. L'eros in sé non è né pienezza, né mancanza, né sapiente, né ignorante, né immortale, né mortale, bensì la sua natura «demonica» è composta di tutti questi opposti. Tale natura in sé contraddittoria dell'eros costituisce il vero motore del cosmo platonico, nella cui struttura statica irrompe per la prima volta un motivo dinamico. Il mondo del fenomeno e quello dell'amore non si trovano più semplicemente contrapposti, ma al contrario il feno-

⁶ Sulle *Disputationes Camaldulenses* di Landino e sul loro valore in quanto fonte per la storia dell'Accademia fiorentina, cfr. in part. Arnaldo Della Torre, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze 1902 («Pubblicazioni del R. Istituto di studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze, Sezione di filosofia e filologia», XXX), pp. 579 sgg.

⁷ Johannes Picus Mirandulanus, *Commento dello Illustrissimo Signor Conte Ioanni Pico Mirandolano sopra una canzona de amore, composta da Girolamo Benivieni cittadino fiorentino, secondo la mente et opinione de Platonicis*, in *Opera omnia* cit., fol. 898-923 [cfr. ed. Garin, I, pp. 443 sgg.].

⁸ Marsilio Ficino, lettera a Luca Controni, in *Epistolae* cit. (libro I), fol. 632.

meno stesso «anelito» all'idea (ὁρέγεται τοῦ ὄντος), e tale anelito è la forza fondamentale da cui scaturisce ogni divenire: questa intima insufficienza rappresenta l'«inquietudine» eternamente animatrice che prescrive ad ogni accadere una direzione determinata, quella che conduce all'essere immutabile dell'idea. All'interno del sistema platonico tale direzione non è però riconvertibile. Certo, esiste un «divenire all'essere» una γένεσις εἰς οὐσίαν, ma non esiste per contro un agire che conduce dall'essere al divenire, dall'idea al fenomeno. Qui si mantiene in tutto il suo rigore il motivo del χωρισμός: l'idea del bene è «causa» del divenire unicamente nel senso che essa ne rappresenta il fine e il termine, e non che essa, in quanto forza motrice, interviene nell'andamento della realtà empirico-sensibile. Nel sistema neoplatonico tale rapporto metodico è inoltre oggetto di un'interpretazione e di un'ipostatizzazione metafisiche. Anche per i neoplatonici, infatti, è proprio di ogni essere condizionato e derivato l'impulso a risalire alle cause prime, ma a tale anelito del condizionato verso l'incondizionato non corrisponde mai alcun anelito contrario. L'essere supremo e l'uno supremo del neoplatonismo si trova «al di sopra della vita» (ὑπὲρ τὸ ζῆν), e la pura oggettività dell'assoluto si colloca in quanto tale al di là della sfera della coscienza soggettiva, sia essa intesa come coscienza pratica o teoretica. Difatti, al pari dell'aspirazione, così la determinazione del conoscere deve essere tenuta lontano dall'assoluto: ogni conoscere presuppone il rapporto con un altro elemento, ma ciò risulterebbe di per sé contraddittorio se riferito alla pura autarchia dell'assoluto e alla sua compiutezza.⁹

La teoria ficiniana dell'amore spezza tale ambito di idee, in quanto intende il processo dell'amore come pienamente *reciproco*. L'anelito dell'uomo verso Dio, rappresentato nell'eros, non sarebbe possibile senza un reciproco anelito di Dio verso l'uomo; in ciò risiede l'idea fondamentale della *mistica cristiana* che rivive in Ficino e conferisce anche al suo neoplatonismo una nuova impronta. Dio, l'essere oggettivo assoluto, è coinvolto e legato alla soggettività in quanto suo correlato e necessario contraltare, allo stesso modo in cui ogni soggettività è riferita e diretta verso di lui. L'amore stesso non può realizzarsi altrimenti che in questa forma duplice: esso è sia l'impulso di ciò che è superiore verso ciò che è inferiore, dell'intelligibile verso il sensibile, sia la nostalgia che ciò che è inferiore avverte per ciò che è superiore. Allo stesso modo in cui Dio,

⁹ Cfr. in part. Plotino, *Enneade* VI (libro VII, capp. 35, 41 e *passim*).

in un libero atto d'amore, si avvicina al mondo e con un'azione libera della sua grazia lo redime assieme all'uomo, così è essenziale anche per tutte le intelligenze una simile direzione duplice del loro tendere. «È caratteristica di tutti gli spiriti divini il fatto che essi, mentre contemplanò ciò che è loro superiore, non smettono di guardare e di curarsi di ciò che è inferiore. Simile è anche la peculiarità della nostra anima, che si occupa non solo del proprio corpo, ma anche di quello di tutte le cose terrene e della Terra stessa, per curarli e favorirli». In questa cura, in questa «cultura» del sensibile risiedono un momento essenziale e un compito fondamentale di ciò che è propriamente spirituale. Questa formulazione della dottrina dell'eros pone sotto una luce nuova il problema della *teodicea*, con cui anche il neoplatonismo si era confrontato continuamente. Solo adesso diventa possibile una teodicea in senso stretto, poiché adesso la materia non è più intesa come mero contrario della forma e dunque come «male» in assoluto, ma come ciò a cui si deve applicare ogni attività della forma e in cui essa deve affermarsi. L'eros è divenuto in senso vero e proprio il «vincolo del mondo», poiché supera ogni diversità dei suoi elementi e ambiti, accogliendo ciascuno di essi nella propria cerchia, conciliando e superando la differenza *sostanziale* degli elementi dell'essere poiché consente di riconoscerli come soggetti e centri di un'unica e medesima *funzione dinamica*. L'amore è ciò grazie a cui lo spirito discende verso l'elemento sensibile-corporeo, e che eleva di nuovo quest'ultimo dal suo ambito; in entrambi i movimenti esso non segue però uno stimolo estraneo, una costrizione fatalistica, ma una propria libera decisione. «Animus nunquam cogitur aliunde, sed amore emergit in corpus, amore emergit e corpore».¹⁰ Qui si mostra un circuito spi-

¹⁰ Ficinus, *Theologia Platonica* cit. (libro XVI, cap. 7), fol. 382 [cfr. ed. Marcel, III cit., p. 139]. Tale momento decisivo nella teoria ficiniana dell'amore è stato giustamente sottolineato da Saitta, *La filosofia di Marsilio Ficino* cit., pp. 217 sgg.; Saitta, però, ha sopravvalutato notevolmente, qui come in altri punti, l'originalità di Ficino in confronto a Niccolò Cusano. «Ciò che differenzia il Ficino dai filosofi precedenti – così scrive Saitta – compreso il Cusano, è l'intuizione travolgente dell'amore come spiegamento assoluto, infinito di libertà. [...] Il vero mistico s'appunta nella assoluta indistinzione o indifferenza, laddove il pensiero di Ficino respira nell'atmosfera sana della libertà come continua differenziazione»: *ibid.*, p. 256. Ma proprio questa «atmosfera della libertà» è ciò in cui si muove il concetto cusano di creazione e il suo concetto dell'amore divino. Cfr. ad es. Nicolaus Cusanus, *De beryllo* (cap. 23), in Id., *Opera* cit., foll. 267-84: fol. 275 [cfr. Id., *Opera omnia* cit., XI, 1, a cura di Ludwig Baur, Leipzig 1940, pp. 37-38]: «ad omnem essendi modum sufficit abunde, primum principium unitrinum: licet sit absolutum et superexaltatum, cum non sit principium contractum, ut natura, quae ex necessitate operatur, sed sit principium ipsius naturae. Et ita supernaturale, liberum, quod voluntate creat omnia [...] Istud ignorabant, tam Plato quam Aristoteles:

rituale, un *circuitus spiritualis*, che non ha bisogno di alcuno scopo esteriore, poiché ha il suo scopo e i suoi limiti in se stesso, e trova in sé sia il principio del movimento che quello della quiete.¹¹

La filosofia del Rinascimento ha accolto questa idea fondamentale della dottrina speculativa ficiniana dell'amore cercando di renderla feconda per la filosofia della natura come per l'etica, per la teoria dell'arte come per quella della conoscenza. Riguardo alla dottrina della *conoscenza*, già la letteratura neoplatonico-mistica del Medioevo aveva connesso indissolubilmente conoscenza e amore: la mente non è in grado di volgersi ad alcun oggetto in una considerazione puramente teoretica, a meno che non vi sia spinta da un atto di amore. Nella filosofia del Rinascimento tale concezione fondamentale è oggetto di un rinnovamento e di uno sviluppo sistematico nella dottrina di Patrizi. L'atto della conoscenza e quello dell'amore hanno un unico e medesimo scopo: entrambi mirano a superare la separazione degli elementi dell'essere e a risalire al punto della loro originaria unità. Il sapere non è che una determinata tappa sulla strada del ritorno, ed è una forma di aspirazione, poiché è essenziale per ogni sapere l'«intenzione» verso l'oggetto (*intensio cognoscentis in cognoscibile*). Il supremo intelletto è diventato intelletto e coscienza pensante unicamente per il fatto che, sotto la spinta dell'amore, si è diviso in sé e si è contrapposto ad un mondo di oggetti del sapere quali oggetti dell'osservazione. Ma l'atto del sapere che *pone* tale divisione, tale dedizione dell'unità originaria alla molteplicità, è anche ciò che di nuovo la *supera*. Infatti, conoscere un oggetto vuol dire negare la distanza che sussiste tra esso e la coscienza, e diventare in certo senso *uno* con esso: *cognitio nihil est aliud, quam Coitio quaedam cum suo cognobili*.¹² In un modo più forte e più profondo che la teoria della *conoscenza*, quella dell'eros, così come è stata rinnovata da Ficino, ha influenzato la concezione rinascimentale del carattere e del senso dell'arte. La passione con cui molti grandi artisti del Rinascimento abbracciano la dottrina speculativa fondamentale dell'Accademia fiorentina si spiega col

aperte enim, uterque credit, conditorem intellectum, ex necessitate naturae omnia facere, et ex hoc omnis eorum error secutus est. Nam licet non operetur per accidens, sicut ignis per calorem [...] (nullum enim accidens, cadere potest, in eius simplicitatem) et per hoc videatur agere per essentiam: non tamen propterea agit, quasi natura, seu instrumentum necessitatum, per superiorem imperium, sed per liberam voluntatem, quae est et essentia eius».

¹¹ Ficinus, *Theologia Platonica* cit. (libro IX, cap. 4), fol. 211 [ed. Marcel, II cit., p. 28].

¹² Franciscus Patricius, *Panarchia. De rerum principii primis* (libro XII: *De intellectu*), in Id., *Nova de universis philosophia* cit., pars II, foll. 1 b-48 b: fol. 31 b.

fatto che essa significava per loro molto più che una mera speculazione: in essa non solo vedevano una teoria del cosmo che corrispondeva alle loro concezioni fondamentali, ma vi trovavano soprattutto spiegato ed espresso il mistero del proprio creare. L'enigmatica duplice natura dell'artista, la sua dedizione al mondo dei fenomeni sensibili e il suo continuo afferrare e anelare a qualcosa di ulteriore, sembra adesso compresa, e solo in tale comprensione autenticamente giustificata. La teodicea del mondo che Ficino aveva fornito con la sua dottrina dell'eros diventa allo stesso tempo una vera e propria teodicea dell'arte. Difatti la natura dell'artista, così come quella dell'eros, consiste nel dover continuamente legare reciprocamente ciò che è separato e contrapposto, nel cercare nel «visibile» l'«invisibile», nel «sensibile» l'«intelligibile». Se è vero che il suo guardare e creare è determinato dal riferimento alla forma pura, d'altro lato egli *possiede* veramente tale forma solo quando la realizza, se riesce, nella materia. Più di ogni altro l'artista avverte questa tensione, questo contrasto polare degli elementi dell'essere, ma allo stesso tempo sa e sente di essere un mediatore. In ciò risiede il nucleo di ogni armonia estetica, e al contempo anche l'eterna insufficienza insita in ogni armonia, in ogni bellezza, in quanto essa non può manifestarsi se non nell'elemento materiale. Sotto questo aspetto e in tale approfondimento si presenta la dottrina ficiniana dell'amore nei sonetti di Michelangelo. Se si confronta la sua influenza con lo sviluppo ulteriore che Patrizi le ha conferito a proposito della teoria della conoscenza e Giordano Bruno rispetto all'etica, solo allora si comprende pienamente su cosa si basa la fecondità straordinaria di tale dottrina. Anche il platonismo della scuola di Firenze intende le idee come forze, come potenze cosmiche oggettive, ma parallelamente scopre, nella dottrina dell'eros, un nuovo concetto di *autocoscienza* intellettuale che emerge adesso nella sua unità e molteplicità, nella distinzione delle sue attività fondamentali del conoscere, del volere e del creare estetico, così come nella sua compiutezza e regolarità immanenti. L'Io, lo «spirito soggettivo», si articola nelle diverse direzioni del creare dalle quali proviene la varietà della cultura, il sistema dello «spirito oggettivo». Perfino Giordano Bruno, riferendosi a Plotino, si richiama all'eros come a ciò che per la prima volta ci schiude realmente il regno della soggettività. Finché il nostro occhio è ancora dedito alla semplice intuizione dell'oggetto percepito, non può sorgere il fenomeno della bellezza, né quello dell'amore: entrambi si manifestano solo quando lo spirito si allontana dalle forme esteriori dell'immagine e

comprende se stesso nella propria indivisibile figura, che si sottrae ad ogni visibilità.¹³

Se è lo *spiritualismo* del Rinascimento a determinarne in questo caso la concezione del problema dell'anima e dell'autocoscienza, entrambe le questioni si sviluppano secondo una strada in apparenza completamente diversa, se considerate nell'ambito del *concetto della natura* e della psicologia naturalistica. Il volgersi al naturalismo, il tentativo di inserire il principio dell'«anima» nella connessione naturale generale e di spiegarlo a partire da quest'ultima in modo puramente immanente, rappresenta la tendenza fondamentale nel rinnovamento critico della psicologia aristotelica che viene tentato dalla scuola di Padova al volgere del XVI secolo. L'opera di Pomponazzi *De immortalitate animi* rappresenta la prima conclusione sistematica di tale sviluppo. Ancora una volta la lotta contro l'averroismo si trova al centro della trattazione. La dottrina averroistica ritiene di poter salvare l'*unità* dell'intelletto solo facendola coincidere con la sua *universalità*, e considera l'individualità del principio pensante non come una determinazione originaria, ma solo come una sua determinazione casuale. Tuttavia non si tratta più di psicologia, ma di metafisica quando, anziché descrivere i *fenomeni* della vita psichica nel loro semplice darsi, essa si interroga sulle loro *cause* trascendenti, e le determina in modo tale che riguardo ad esse vada perduto il carattere distintivo empirico di tutti i procedimenti psichici. Bisogna invece riconoscere tale carattere prima di cercare di spiegarlo in un modo o nell'altro. L'averroismo fallisce proprio nei confronti di questa fondamentale massima metodica, poiché con la sua spiegazione induce piuttosto la coscienza pensante, *in quanto* coscienza, a scomparire. Il suo «intelletto attivo» unitario può essere considerato tutt'al più come un essere cosmico e una forza cosmica, ma a quest'ultima manca proprio quell'elemento che potrebbe renderla autocoscienza, trasformandola da un semplice in sé a un «essere per sé». Poiché la coscienza è possibile solo in questa forma del «per sé», essa è pensabile sempre solo in una *distinzione* concreta, giacché una determinazione racchiude in sé l'altra. L'argomentazione di Pomponazzi prosegue attraverso un passo ulteriore: la distinzione del soggetto della coscienza non

¹³ Cfr. Brunus, *De umbris idearum* cit., p. 48: «Notavit Platoniorum princeps Plotinus. Quamdiu circa figuram oculis dumtaxat manifestam quis intuendo versatur, non dum amore corripitur: Sed ubi primum animus se ab illa revocans, figuram in se ipso concipit non dividuam, ultraque visibilem: protinus amor oritur».

si può pensare senza porre accanto ad essa una corrispondente distinzione oggettiva. Un'anima individuale può essere compresa in quanto tale solo se è pensata come forma del *corpo* individuale. Anzi, si può addirittura dire che ciò che chiamiamo animazione di un corpo consiste unicamente in questa sua continua individualizzazione, grazie alla quale esso si distingue dalla semplice «materia» e diventa un corpo *organico*, che nella sua determinatezza individuale è portatore di una *vita* determinata, individuale e concreta. Di conseguenza l'«anima» si unisce al «corpo» non come un principio che muove e che dà vita esteriormente, ma al contrario solo come ciò che dà forma al corpo rendendolo un tutto in sé diverso e articolato. Questa relazione rigidamente correlativa ammette adesso anche l'espressione reciproca. Se l'anima non è mera *forma assistens*, ma autentica *forma informans*, è chiaro che la sua *funzione* di conferimento della forma si può realizzare ogni volta solo sulla base di un determinato *sostrato* fisico. Se non supponessimo quest'ultimo, la funzione perderebbe con ciò non solo il suo sostegno, ma addirittura il suo senso. Su questo punto Pomponazzi si separa quindi non solo dall'averroismo ma da ogni tipo di psicologia spiritualistica. Così come l'anima non può staccarsi come un'essenza separata dal corpo di cui è forma, così in essa non esiste una separazione assoluta che distingue le sue funzioni «superiori» in assoluto da quelle «inferiori». Essa è «intelletto» o «mente» solo in quanto è allo stesso tempo «vita», e in quanto tale può mostrarsi solo in un determinato corpo organico. Ne risulta che – se seguiamo non tanto la rivelazione quanto i puri motivi razionali – cade ogni dimostrazione dell'immortalità dell'anima e del suo essere separata e autonoma rispetto al corpo. Ad una considerazione più ravvicinata, tali dimostrazioni riposano tutte su una semplice *petitio principii*, giacché, dall'universalità della funzione del pensiero, dall'*operare* autonomo che pertiene al pensiero «puro» in confronto alla percezione sensibile, esse concludono all'*esistenza* autonoma, alla separazione possibile della sostanza pensante. Poiché esistono *significati* generali ideali e *valori* logici ed etici indipendenti dall'esperienza sensibile, viene postulata qui una forza del pensiero indipendente in quanto portatrice di tali valori. In realtà, proprio una più attenta analisi dell'atto stesso del pensiero mostra che tale postulato non è valido, giacché la mente comprende il senso di un concetto o di una regola generali solo osservando tale senso in un oggetto particolare, in un contenuto della percezione o della fantasia sensibile. Senza questa realizzazione concreta, senza il riferimento al parti-

colare, l'idea universale rimarrebbe vuota. Logica e psicologia indicano dunque la stessa conseguenza che si trova tuttavia in un contrasto insormontabile con il contenuto della dottrina cristiana. Pomponazzi non cerca mai di superare tale contrasto, ma lo pone piuttosto con la più grande fermezza, al fine di ricondurlo poi alla dottrina della «doppia verità». Questa delimitazione puramente formale fa emergere solo con maggiore nettezza il radicalismo del contenuto della sua tesi. Se nella confutazione dell'averroismo Pomponazzi utilizza costantemente le dimostrazioni con cui Tommaso d'Aquino aveva combattuto la dottrina dell'unità dell'intelletto in tutti gli uomini, adesso la sua argomentazione si volge contro lo stesso Tommaso, e dunque contro il fondamento dell'intera psicologia scolastica. Con autentica maestria viene qui svelata la contraddizione che perdura nel concetto tomistico di anima tra elementi platonici e aristotelici. Secondo Pomponazzi, il platonismo, secondo cui anima e corpo sono sostanze originariamente separate e diverse per essenza, resta almeno fedele a se stesso in questo suo rigido dualismo metafisico, giacché concepisce il «legame» tra anima e corpo non come una correlazione, come un intimo ed essenziale riferirsi reciproco, ma vede nell'anima unicamente un qualcosa che muove dall'esterno. L'unità di «corpo» e «mente», di «sensibilità» e «intelletto», di cui crediamo di avere un'esperienza diretta nell'autocoscienza umana, è spiegata al fondo come un inganno: essa non è diversa dal rapporto che sussiste tra il bue e il giogo. Ma come potrebbe un aristotelico accontentarsi di una simile unità dal momento che, secondo la fondamentale definizione aristotelica, l'anima non è altro che la realtà, l'*entelechia* del corpo stesso? Tra questa spiegazione e l'assunzione per cui l'anima è capace di una duplice modalità di esistenza, una delle quali le compete durante la sua vita terrena, l'altra in quanto sostanza separata dopo il distacco dal corpo, si dischiude una contraddizione. Difatti, poiché la sostanza non si presenta mai nel suo essere assoluto, nel puro «in sé», e poiché al contrario possiamo riconoscerla solo nelle sue azioni e nel suo modo di operare, ne consegue che non possiamo ascrivere ad un'unica e medesima sostanza due diverse e disparate forme di attività. Dunque, se accanto al modo di agire empiricamente condizionato e noto che l'anima possiede in quanto «forma del corpo», gliene attribuiamo anche un altro, che essa è in grado di esercitare indipendentemente dal primo, in tal modo ci resta, anziché la sua affermata identità *reale*, solo un'identità *verbale*. Si pongono cioè due sostanze, due nature differenti per concetto e per definizione, rive-

stite però arbitrariamente dello stesso *nome*. È proprio questo il difetto fondamentale di cui soffre la dottrina tomistica. Tommaso non può fare a meno di riconoscere il fondamento gnoseologico-critico della dottrina aristotelica e, al pari di quest'ultima, si basa sul principio che né il pensiero, né l'esercizio di qualsiasi funzione puramente intellettuale sarebbe possibile senza che esso si riferisse in qualche modo a rappresentazioni sensibili. L'atto mediato, «rappresentativo» del pensiero ha sempre bisogno di appoggiarsi a qualcosa di immediatamente dato e presente alla coscienza, e *tale* presenza pertiene solo ai «phantasmata», alle immagini della percezione e dell'immaginazione sensibile. Questa conseguenza, necessaria dal punto di vista della teoria della conoscenza, viene negata e revocata dal *metafisico* Tommaso d'Aquino. La separazione dell'anima dal corpo significa che ad essa viene sottratto il sostrato grazie al quale è in grado di esercitare la sua funzione. Tale trasformazione dei presupposti del suo pensare non deve però rimuovere per così dire il pensiero stesso, ma deve invece convertirlo in una nuova forma, radicalmente diversa dalla precedente. Tale forma è però inventata, non esperita, né esperibile in qualunque senso. Qui viene meno ogni aiuto dell'empiria e ci muoviamo non più nell'ambito dell'analisi psicologica o logica, ma nel campo vuoto della speculazione. Aristotele, analitico e psicologo, non riconosce in nessun luogo un simile passaggio da *un* modo di agire dell'anima ad un altro diametralmente opposto:¹⁴ tale passaggio – poiché il concetto dell'essere deve essere determinato in base a quello dell'agire – di fatto non significherebbe altro che una sorta di metamorfosi mitica, simile a quella dei meravigliosi racconti di Ovidio.¹⁵ Non potrebbe compiersi in modo più netto la rottura con la psicologia scolastica, la cui metafisica dell'anima diventa adesso mera favola dell'anima, finzione che non può richiamarsi a nessuna situazione effettiva, a nessun criterio o segno «naturale». Chi sostiene che l'anima abbia un

¹⁴ «Ridiculum videtur dicere animam intellectivam [...] duos habere modos intelligendi, scilicet et dependentem et independentem a corpore sic enim duo esse videtur habere [...] Neque plures modi cognoscendi ab Aristotele in aliquo loco sunt reperti, neque consonat rationi»: Petri Pomponatii *Tractatus de immortalitate animae* (1516) (capp. 4, 9 e *passim*), s. l. 1534, p. 16 e *passim* [trad. it. a cura di Vittoria Perrone Compagni, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, Firenze 1999, pp. 14, 59 e *passim*].

¹⁵ *Ibid.* (cap. 9), pp. 71-73 [trad. it., pp. 59-60]: «dicere enim [...] ipsum intellectum duos habere modos cognoscendi, scilicet sine phantasmate omnino, et alium cum phantasmate, est transmutare naturam humanam in divinam [...] sic anima humana simpliciter efficeretur divina, cum modum operandi Divinorum sumeret, et sic poneremus fabulas Ovidii, scilicet naturam in alteram naturam transmutari».

essere duplice, nel corpo e separato dal corpo, dovrebbe esibire due modi di conoscere specificamente diversi dell'anima, in uno dei quali essa è riferita al sensibile, nell'altro risulta completamente separata. Ma di tale separazione l'osservazione dei *fenomeni* psichici stessi non ci offre mai una prova. La spiegazione razionale, inoltre, può trattare unicamente dell'interpretazione e della «conservazione» di tali fenomeni, non dell'assunzione arbitraria di un altro «mondo» e della relativa condizione dell'anima che, osservata dal nostro punto di vista, resta assolutamente trascendente e incomprensibile. La «ragione» non può prendere nessun'altra decisione che quella assunta dall'Aristotele autentico interpretato correttamente. Per entrambi l'anima umana è e resta unicamente la forma del corpo organico, e in quanto tale «mortale secondo la sua natura» (*simpliciter mortalis*), anche se, in quanto è in grado di volgersi al generale attraverso l'individuale, all'eterno e a ciò che è senza tempo attraverso ciò che è sensibile e transitorio, essa può essere definita «immortale in modo condizionato» (*secundum quid immortalis*).¹⁶

Parallelamente, sembra qui raggiunto l'estremo opposto rispetto alla dottrina dell'anima dell'Accademia fiorentina, poiché di fatto il trattato di Pomponazzi *De immortalitate animi* sembra rappresentare sotto ogni aspetto il polo negativo dell'omonima opera di Ficino. Tuttavia, al di là di questa opposizione, esiste ancora un'affinità di tipo sistematico. Entrambi lottano con il problema dell'individualità, entrambi cercano di rendere il fenomeno dell'«Io» il centro della psicologia, anche se perseguono tale obiettivo per strade completamente separate. Per Ficino è la natura puramente intellettuale dell'uomo la sola che può formarlo ad essere un «essere autonomo» in senso stretto, innalzandolo al di sopra dell'ambito di tutto ciò che è semplicemente cosale. La libertà dell'uomo, in cui giunge ad espressione il suo autentico Io, presuppone la possibilità della liberazione dell'anima dal corpo. Al contrario per Pomponazzi l'individualità non deve essere affermata *contro* la natura, ma dedotta e dimostrata *a partire dalla* natura, e non costituisce anzitutto una prerogativa dello «spirito», ma rappresenta invece il carattere fondamentale di ogni *vita*. «Vita» non indica altro che

¹⁶ Per l'intera questione cfr., oltre al *Tractatus de immortalitate animae*, in part. il commentario di Pomponazzi al *De anima* di Aristotele: Pietro Pomponazzi, *In libros de anima*, in Luigi Ferri, *La psicologia di Pietro Pomponazzi secondo un manoscritto inedito dell'Angelica di Roma*, Roma 1876, pp. 89-216. Per ulteriori prove cfr. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, I cit., pp. 105 sgg. [ECW II, pp. 86 sgg.; trad. it., pp. 130 sgg.], nonché Douglas, *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi* cit., capp. 4 e 5.

un'esistenza in forma individuale e in una configurazione assolutamente individuale. Allo stesso modo in cui Ficino, nella sua lotta per il diritto e la peculiarità dell'Io individuale, chiama in soccorso il soprannaturale e la trascendenza, così Pomponazzi si appella in questa stessa lotta al naturalismo e all'immanenza. Per lui il motivo ultimo dell'individuale e la sua autentica giustificazione risiedono non al di là, ma al di qua della natura, poiché è il corpo organico che gli si pone di fronte quale autentico esempio e prototipo della «individuazione». In tal modo, egli onora l'Aristotele *biologo* di contro a quello *metafisico*, cercando una dottrina dell'anima che, in base ai suoi principi, non sia distinta dalla dottrina del corpo, ma ne costituisca la diretta prosecuzione e il compimento. L'immagine del mondo «esterno» sembra formare sul proprio modello quella del mondo «interno», anche se allo stesso tempo l'esperienza fondamentale della vita psichica individuale diventa viceversa la chiave dell'intera natura. Ma non è stato seguendo né la via di Ficino né quella di Pomponazzi che si è conseguita la concezione moderna della natura e dell'autocoscienza. Le fonti vere e proprie di tale concezione le troviamo piuttosto in un movimento di pensiero che non intende *subordinare* né il «soggetto» all'«oggetto» né viceversa, ma che, per così dire, cerca un nuovo equilibrio ideale tra i due. Se si doveva produrre tale equilibrio, se si doveva acquisire e assicurare in un nuovo concetto della natura anche un nuovo concetto dell'intelletto e dell'elemento spirituale in generale, allora era indispensabile per questo che si abbandonasse la strada della metafisica, così come quella della mera psicologia. Non è la metafisica soprannaturalistica, né la psicologia naturalistica a raggiungere tale scopo, bensì l'osservazione della realtà propria della scienza esatta e dell'arte: esse hanno creato un concetto di necessità e di legalità naturali che non è più contrapposto alla libertà e autonomia dello spirito, ma che ne diventa piuttosto il sostegno e la conferma più certa.

2.

La *psicologia* del Rinascimento ci mostra nella sua forma filosofico-scientifica solo i primi accenni di quel grande movimento intellettuale complessivo da cui doveva germogliare il nuovo e più profondo concetto di «soggettività». Di per sé essa non è in grado di abbracciare e formulare nella sua *totalità* il nuovo problema che qui sorge, poiché non riesce a guardare sinteticamente in un'au-

tentica unità i due momenti che lo costituiscono. D'altronde l'antica lotta tra «spiritualismo» e «naturalismo» non doveva essere decisa su questo terreno. I sistemi di psicologia del primo Rinascimento possiedono essenzialmente soltanto il merito di portare alla sua più nitida espressione tale contrasto di fondo. Ancora una volta il concetto di «natura» e quello di «spirito» lottano per il dominio sull'«anima» dell'uomo e la dottrina teoretica dell'anima resta divisa tra due concezioni divergenti. Ove essa segue, come nell'Accademia fiorentina, la via dello spiritualismo, è infine costretta a disprezzare profondamente il valore della natura; ove invece, come nella psicologia di Pomponazzi, essa intende «anima» e «vita» come un'unità, allora va perduta ogni posizione particolare della mente e delle funzioni intellettuali ed etiche «superiori». La concezione dell'eternità e incorruttibilità della mente deve negare la natura, quella dell'unicità e compiutezza dei nessi naturali l'immortalità. La ragione ultima di tale esclusione reciproca risiede nel fatto che l'opposizione è inizialmente intesa ancora in modo sostanzialistico. Finché «natura» e «spirito» sono pensati ancora come due «parti» dell'essere, non può trovare soluzione la questione di quale dei due termini racchiuda l'altro. In costante competizione, essi si contendono per così dire la totalità dello spazio della realtà. Lo spirito diventa per Telesio un *ambito* particolare della natura, dominato e mosso dalle forze generali del caldo e del freddo; al contrario, in Ficino la natura diventa uno dei *gradi* inferiori dell'essere e soggiace al regno della grazia, ai gradi della *providentia* come a quelli del *fatum*. Per il naturalismo l'elemento spirituale costituisce una singola «provincia» dell'essere, che non deve essere considerata come uno «stato nello stato», poiché è per così dire collocata tra le sue leggi universali; per lo spiritualismo invece la natura è l'ultimo anello della catena che connette il mondo della «forma» a quello della «materia». ¹⁷ In immagini di questo genere, che sono piuttosto coniazioni tipiche di una forma fondamentale comune dell'osservazione, pro-

¹⁷ Neppure l'Umanesimo ha superato in generale l'ordinamento medievale di gradi e ranghi tra le scienze, che assegna il livello più basso alle scienze della natura. Così ad esempio per Salutati la giurisprudenza si trova al di sopra della medicina, poiché è una testimonianza diretta della sapienza divina, sia nel suo fondamento, il concetto di *aequitas*, sia nella forma delle leggi; la medicina invece, rivolta a ciò che diviene e che trascorre, deve essere ritenuta simile a un'arte piuttosto che a una scienza. Essa aspira non al bene, ma semplicemente al vero, che è ad esso subordinato, e servendosi di «*experientia et instrumenta*» in modo puramente empirico essa cura unicamente ciò che esiste temporalmente, invece di spingersi ai fondamenti razionali eterni delle cose grazie alla speculazione. (Maggiori dettagli in Paul Joachimsen, *Aus der Entwicklung des italienischen Humanismus*, in «Historische Zeitschrift», CXXI, 1920, pp. 189-223; pp. 196-97, e in Walser, *Poggius Florentinus* cit., pp. 250 sgg.).

gredisce la ricerca. Solo a questo punto subentra un mutamento, quando iniziano a cambiare gradualmente i presupposti cui soggiace sia la psicologia rinascimentale spiritualistica sia quella naturalistica, e quando, in luogo del rapporto sostanziale-concreto tra «corpo» e «anima», tra «natura» e «spirito», subentra un rapporto *funzionale*. La metafisica del tempo però non è in grado di conseguire e dar forma con le proprie forze a tale rapporto nuovo; essa non sarebbe stata in grado di far conflagrare la forma fondamentale della scolastica, che influisce non soltanto sullo spiritualismo ma anche sul naturalismo rinascimentale, se non le fosse provenuto un aiuto decisivo da altri versanti, vale a dire da un lato dalla *ricerca empirica*, dall'altro dalla *teoria dell'arte*. L'unione di entrambi costituisce uno dei momenti più notevoli e fecondi nello sviluppo intellettuale complessivo del Rinascimento. La teoria della conoscenza naturale e quella della creazione artistica non solo indicano adesso una nuova strada alla filosofia, ma la precedono, creando un nuovo senso della legalità naturale. Con ciò anche la questione fondamentale di «libertà» e «necessità» entra in un nuovo stadio. La teoria della scienza e quella dell'arte rinascimentali non potevano trascurare tale questione intellettuale centrale, e adesso trovano una soluzione che si situa al di là dell'ambito delle opposizioni metafisiche scolastiche. L'antinomia di libertà e necessità si muta in reciproca correlazione. Difatti, il tratto comune che congiunge il mondo della conoscenza pura a quello della creazione artistica consiste nel fatto che in entrambi, anche se in diverso modo, domina il motivo della autentica *produzione* spirituale, ed essi, in termini kantiani, devono superare ogni osservazione «copiativa» del dato diventando costruzione «architettonica» del cosmo. Quanto più la scienza e l'arte divengono *consapevoli* di questa loro originaria funzione formatrice, tanto più comprendono la legge cui soggiacciono come l'espressione della loro medesima libertà sostanziale. Con ciò anche il concetto di natura e l'intero mondo degli oggetti assumono un nuovo significato. L'«oggetto» è adesso qualcosa di diverso da ciò che è meramente opposto, o per così dire dal contrapposto dell'Io: esso è ciò verso cui sono dirette tutte le forze produttive e autenticamente formatrici dell'Io, e ciò in cui esse trovano la loro vera e propria dimostrazione concreta. Nella necessità dell'oggetto l'Io riconosce se stesso, nonché la forza e la direzione della sua spontaneità. Tale principio fondamentale dell'idealismo filosofico è stato già colto in tutta la sua chiarezza e profondità da Niccolò Cusano, anche se non sarà la speculazione astratta, ben-

sì la nuova forma della conoscenza scientifica e della intuizione artistica ciò in cui esso dimostrerà la sua vera e propria efficacia e la sua viva realizzazione.

La prima testimonianza della trasformazione decisiva del concetto di natura non deve tuttavia essere cercata nella mera teoria, sia essa riferita a problemi filosofici, scientifici o artistici. Essa si trova invece nel mutamento subito dal *sentimento della natura* a partire dal XIII secolo. La *lirica* di Petrarca scioglie per la prima volta l'incantesimo in cui la natura si trovava rinchiusa ad opera della concezione dogmatico-medievale. Ogni elemento estraneo, inquietante e demoniaco è adesso abbandonato, giacché la *Stimmung* lirica non coglie nella natura l'opposto della realtà psicologica, ma sente in essa soprattutto la traccia e la risonanza dell'anima. Così per Petrarca il paesaggio diventa lo specchio vivente dell'Io. Tuttavia, qui si trova non solo una liberazione, ma allo stesso tempo una limitazione del sentimento della natura, poiché, proprio in questa sua funzione di rispecchiamento dell'elemento psicologico, alla natura stessa si assegna una realtà solo mediata e in certo modo riflessa. Essa è cercata e rappresentata non per se stessa, giacché il suo valore risiede nel fatto che l'uomo moderno ha trovato qui un nuovo *mezzo espressivo* per sé, per la vitalità e l'infinita multiformità della sua interiorità. Nelle lettere di Petrarca tale caratteristica polarità del suo sentimento della natura emerge talvolta con sorprendente chiarezza e consapevolezza. Quando il poeta è spinto dalla manifestazione dell'interiorità alla rappresentazione della natura, egli si sente ricondotto a se stesso, al proprio Io, appunto nella contemplazione della natura. Per il poeta il paesaggio perde un valore autonomo e un *contenuto* proprio, mentre il sentimento della natura decade di nuovo a mero involucro di quello dell'Io: *quid [enim] habet locus ille gloriosius habitatore Francisco*.¹⁸ Le descrizioni della natura di Petrarca mostrano sempre questa duplicità e caratteristica oscillazione, che emerge inconfondibilmente anche nella più celebre di tali descrizioni, il racconto della sua ascesa al Mont Ventoux. Questa scena è celebre: Petrarca, dopo aver raggiunto, a costo di inenarrabili fatiche, la cima del monte, non indugia nella contemplazione del paesaggio che gli si offre, ma il suo sguardo cade sul libro che lo accompagna costantemente, e si imbatte nel luogo del-

¹⁸ Franciscus Petrarca, *Appendix Litterarum* (Epistola VI), in *Epistolae de rebus familiaribus et variae*, a cura di Giuseppe Fracassetti, III, Firenze 1863, pp. 489-536: p. 522; cfr. Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums*, I cit., p. 113 [trad. it., I, p. 112].

le *Confessioni* di Agostino che parla di come gli uomini vadano vagando, di come ammirino gli alti monti, i flutti distanti del mare e il corso degli astri, e tuttavia nel frattempo dimentichino se stessi.¹⁹ Qui si concentra in una frase il contrasto tipico tra il modo di pensare e l'atmosfera complessiva. La spinta verso la natura, l'esigenza di una sua intuizione immediata, è tenuta lontana dall'ammonimento di Agostino, che vede in una simile dedizione solo il pericolo che ne deriva per l'unico rapporto veramente immediato, quello dell'anima verso Dio. «Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas»:²⁰ tale motto agostiniano sembra vietare ogni accesso diretto alla natura, al mondo della intuizione «esteriore». In tal modo Petrarca rimane fermo alla stessa tensione che è caratteristica per il suo sentimento complessivo del mondo. Egli vede la natura e gli uomini, il mondo e la storia in uno splendore nuovo, che però gli appare sempre come un accecamento e una seduzione. Al libro che tratta di questo suo conflitto interiore, che confessa tale «conflitto segreto delle sue cure» e che si potrebbe forse denominare la prima esposizione dell'anima moderna e dell'uomo moderno, il poeta avrebbe potuto dare anche il titolo genuinamente medievale *De contemptu mundi*. Petrarca ha verso la natura lo stesso atteggiamento che ha rispetto alla vita mondana e alla gloria, che per lui costituisce il nucleo di ogni vita terrena: egli si sente appassionatamente e irresistibilmente attratto da esse, ma al contempo non è in grado di abbandonarvisi spontaneamente e con libera coscienza. Sorge qui un rapporto totalmente «sentimentale», e non ingenuo, verso la natura, che può essere compresa, sentita e goduta non a partire da sé medesima, ma solo in quanto sfondo più o meno luminoso dell'Io.

Il periodo successivo, il Quattrocento e il Cinquecento, doveva intraprendere una nuova strada; ad esso spettava il compito di rendere anzitutto indipendente il concetto di natura, e di assicurargli un contenuto saldo e rigidamente «oggettivo». Solo dopo aver compiuto questa operazione poteva e doveva rinnovarsi la questione di come tale nuovo ambito autonomo si comporti rispetto al mondo della «coscienza» e dello «spirito». Ancora una volta si cerca adesso una «corrispondenza», un'«armonia» tra questi due mondi, che

¹⁹ Petrarca, *Epistolae de rebus familiaribus* cit. (libro IV, lettera 1), I, pp. 481-92 [cfr. ed. Rossi e Bosco, I cit., pp. 153-61]; cfr. l'esposizione di Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien*, II cit., pp. 18-19 [trad. it., pp. 229 sgg.].

²⁰ Augustinus, *De vera religione* cit. (libro I, cap. 39), col. 154.

però presuppone ormai un diritto proprio e una determinatezza autonoma dei membri di tale relazione. La concezione più semplice, e che domina ancora oggi in modo quasi incontrastato nella storia della filosofia come in quella della cultura e dello spirito, è che il Rinascimento abbia scoperto e conquistato tale diritto proprio della natura, sulla strada della immediata *intuizione sensibile empirica*. In uno dei capitoli più brillanti della sua opera, Burckhardt ha descritto questa progressiva «scoperta del mondo». Era sembrato sufficiente ricevere le forme di questo mondo in modo puro e oggettivo anziché riferirle unicamente all'uomo, accettarle nella loro semplice determinatezza sensibile, descriverle e suddividerle in conformità ad essa, per acquisire con ciò una nuova immagine della realtà in quanto pura realtà dell'esperienza. Cenni in tal senso emergono ovunque nell'Italia del xiv e xv secolo acquisendo sempre maggior forza ed estensione. La ricchezza del *materiale* sensibile, da cui sboccia la nuova immagine del mondo, cresce in modo sempre più imponente, e con sempre maggiore evidenza si spiegano i tratti principali di tale immagine, al pari dei contorni sempre più precisi dei dettagli. Dalla spinta verso una visione autonoma scaturisce, in corrispondenza ad essa, la spinta alla descrizione e alla ripartizione sistematica. Lo spirito del raccoglitore, che condurrà ben presto all'allestimento di giardini botanici e zoologici, pone parallelamente un primo fondamento per una nuova forma di descrizione esatta della natura. L'opera *De plantis* (1583) di Cesalpino, cercando di formulare anzitutto un «sistema naturale» del mondo delle piante, apre la strada ad una botanica scientifica. Anche la filosofia della natura del Rinascimento sembra inizialmente prendere questa via puramente empirica. Come più tardi Bacone, così Telesio esige che la natura non sia considerata attraverso il medium delle astratte categorie aristoteliche, ma che sia riconosciuta per se stessa e indagata in conformità ai suoi principi (*juxta propria principia*), i quali non si trovano nei concetti logici di «forma» e «materia», di «attualità» e «potenzialità», di «realtà» e «privazione», ma devono essere cercati invece nei fenomeni naturali costanti, concreti e invarianti. Tra i fenomeni originari di questo tipo, che devono essere colti in una intuizione sensibile diretta, Telesio annovera le forze fondamentali del caldo e del freddo. Mentre esse si tengono reciprocamente in equilibrio e imprimono diverse forme successive alla materia, che tuttavia non deve essere pensata come *soggetto* meramente logico del mutamento ma come suo reale *sostrato* fisico, da tutto ciò deriva l'intera molteplicità del-

l'accadere che, d'altro lato, è riconosciuta parallelamente come unità rigidamente regolata da leggi proprio grazie al fatto che essa è ricondotta alla triade dei principi. A tale proposito, tuttavia, Telesio proclama strumento fondamentale decisivo di questa conoscenza la percezione sensibile, che deve precedere ogni lavoro dell'intelletto, l'ordinamento e il paragone razionale dei singoli dati, poiché essa soltanto è in grado di produrre il contatto tra «soggetto» e «oggetto», tra conoscenza e realtà. Il sistema della natura e della conoscenza di Telesio intende tale contatto in senso puramente letterale. Ogni comprensione intellettuale di un oggetto presuppone un contatto sensibile con esso. Difatti non abbiamo coscienza di un oggetto se non grazie al fatto che esso agisce su di noi, anzi entra in noi in forza di tale azione. Ciò che chiamiamo «mente» è una sostanza mobile, che nel suo stato di moto è determinata e modificata da influenze esterne, e ogni percezione sensibile rappresenta un simile tipo di modificazione. A tale riguardo, ciò che è diverso è la forma di propagazione dell'impulso originario, condizionato anche dalla natura del medium che serve da portatore di tale propagazione. Le forze del caldo e del freddo sono trasmesse nella percezione visiva dalla mediazione della luce, in quella uditiva da quella dell'aria, che funge da veicolo anche per la percezione olfattiva. Ma poiché queste trasmissioni mediate devono terminare in un contatto immediato, per Telesio il senso del tatto diventa quello principale. Perfino tutte le funzioni intellettuali «superiori» sono in ultima analisi riconducibili ad esso, e anche ogni nostro pensare e dedurre si presenta per così dire come un «toccare a distanza». Difatti, l'atto della deduzione razionale consiste unicamente nel fatto che la mente non solo riceve, ma conserva in sé le impressioni che le provengono dall'esterno, le modificazioni del freddo e del caldo, ed è in grado di riprodurre in se stessa sotto determinate condizioni uno stato di moto che sia stato prodotto in essa anche per una volta da un'azione esterna. La mente giunge così ad una ripetizione di impressioni precedenti e quindi ad una sorta di connessione tra lo stato presente e quello passato, condizione che la rende capace di applicarsi anche al futuro e di anticipare impressioni a venire. Tale forma del ritorno al passato e del volgersi al futuro è ciò che siamo soliti designare come la forza riflessiva del pensiero, la forza del «ragionamento». Tuttavia, in ciò non si esprime una potenza particolare separata di un «intelletto attivo» autonomo; al contrario, abbiamo di fronte solo la prosecuzione per così dire meccanica dei movimenti che una volta si sono

operati in noi. Quando Aristotele fa scaturire la memoria dal senso, l'esperienza dalla memoria e la conoscenza dall'esperienza, egli riconosce implicitamente tale rapporto fondamentale delle singole funzioni psicologiche e il loro cooperare nella costruzione del sapere, anche se esplicitamente, nella sua dottrina del *voûς*, egli ha di nuovo negato questo rapporto. In realtà, tra percepire e rappresentare, tra rappresentare e ricordare e tra ricordare e sapere non possono darsi altro che delle differenze labili: l'intelletto è solo un senso mediato e derivato, che proprio grazie a ciò resta necessariamente imperfetto, conservando della qualità reale dell'impressione solo un'ombra, solo un analogon e una similitudine.²¹

Sembra dunque che il *naturalismo* del Rinascimento, là ove si presenta per la prima volta come un sistema unitario, prenda una direzione rigidamente empiristica e sensualistica. La sua intera fondazione sembra consistere nell'affidarsi all'osservazione empirica quale unica guida, e nell'escludere dall'immagine della natura tutto ciò che non può appoggiarsi alla testimonianza diretta della percezione sensibile. Tuttavia, se si segue l'influenza che l'idea di fondo di Telesio ha esercitato all'interno della filosofia rinascimentale, ci si accorge immediatamente di una svolta notevole. Già i seguaci più prossimi di Telesio, gli uomini che si sentivano suoi immediati allievi, abbandonano la via dell'osservazione esatta della natura e il metodo della conoscenza rigidamente descrittiva. La tendenza fondamentale di Telesio è diretta non solo contro la spiegazione aristotelico-scolastica della natura, ma anche, con non minore determinazione, contro le scienze «occulte». Quando egli esige una spiegazione della natura secondo i suoi «propri principi», con ciò sono respinte anche le scienze occulte dell'astrologia e della magia. Ma tale autonomia della scienza empirica, non appena sembra conseguita, va di nuovo immediatamente perduta, e alla filosofia della natura del Rinascimento non riesce mai di allontanare la magia dal suo percorso. Nelle opere di Giordano Bruno i problemi di «magia naturale» assumono uno spazio talmente vasto da minacciare costantemente i problemi speculativo-filosofici, e Campanella, che nella tendenza complessiva della sua dottrina della natura e della conoscenza aderisce nel modo più prossimo a Telesio, può di nuovo assegnare alla sua principale opera filosofico-naturale il titolo *De*

²¹ Bernardini Telesii *De rerum natura juxta propria principia libri IX*, Neapoli 1586; cfr. in part. libro VIII, capp. 3 e 11, foll. 314-15 e 326-27 [cfr. l'ed. a cura di Luigi De Franco, Cosenza-Firenze 1965-76, III, pp. 164 sgg. e 208 sgg.].

sensu rerum et magia. È chiaro: l'«empirismo» qui annunciato e coniato non possiede autonomamente la forza di farsi avanti fino a diventare un sistema della «pura esperienza», e non si allontana dagli elementi fantastici, bensì si rovescia sempre immediatamente nel suo opposto, in teosofia e mistica. Dal concetto di natura di Telesio al concetto di natura della scienza moderna non vi è nessuna strada diretta e Campanella è vittima di una autoillusione quando, come rappresentante dei principi telesiani, crede di potersi presentare quale apologeta di Galilei.²² Proprio su questo punto si mostra la linea di separazione netta nel *metodo* della conoscenza della natura. La strada imboccata da Leonardo e da Galilei, che cercano nell'esperienza le «ragioni» del reale, si distingue chiaramente e nettamente da quella delle dottrine sensualistiche della natura: se la prima conduce in modo sempre più chiaro e determinato all'idealismo matematico, la seconda riporta sempre di nuovo alle forme primitive dell'animismo. Questo mutamento non è un caso, né una mera ricaduta storica, e non si fonda semplicemente su oscuri affetti e passioni, in forza dei quali l'uomo aspira al dominio sulla natura, ma sui presupposti generali teoretici della filosofia italiana della natura. «Conoscere» una cosa – questo è il principio comune da cui essa muove – significa diventare tutt'uno con essa, ma tale unità è possibile solo quando soggetto e oggetto, conoscente e conosciuto sono dell'identica natura, sono membri e parti di un unico e medesimo *nesso vitale*. Ogni percezione sensibile rappresenta l'atto di una simile fusione e riunificazione. L'oggetto è percepito e compreso nel suo vero e proprio essere solo quando in esso avvertiamo la stessa vita, lo stesso tipo di movimento e di animazione che ci è presente e dato immediatamente nell'autopercezione del nostro Io. Dunque, il panpsichismo risulta un semplice corollario della dottrina della conoscenza, così come quest'ultima reca fin dall'inizio in sé la coloritura del panpsichismo. Tale connessione è così stretta da consentire a Patrizi di annettere la sua esposizione della teoria del sapere ad un'opera cui ha dato il titolo di *Panpsychia*, e in cui rinfaccia ad Aristotele di aver attuato solo a metà l'idea fondamentale del panpsichismo, di aver reso il mondo un *monstrum*, considerando animate solo le sfere celesti degli astri e inanimato invece tutto il resto. In realtà l'unità della vita non conosce simili separazioni e limitazioni, ma essa è contenuta, intera e

²² Cfr. Thomae Campanellae *Apologia pro Galileo, mathematico florentino*, Francofurti 1622 [cfr. l'ed. a cura di Michel-Pierre Lerner e Germana Ernst, Pisa 2006].

indivisa, in tutto ciò che in apparenza è meramente materiale, agisce negli elementi più grandi e nei più piccoli, in ciò che è superiore e in ciò che è inferiore, nelle stelle come negli elementi semplici. Difatti, ogni essere reale e ogni autentico valore si può attribuire solo a ciò che è animato, e gli elementi risulterebbero privi di essi se fosse loro negata una vita propria.²³ Già la dottrina della conoscenza di Telesio cerca di dimostrare l'unità di intelletto e sensibilità radicando tutte le funzioni del pensiero e della deduzione «razionale» nell'unica funzione della formazione analogica: *intellectionis cujusvis principium similitudo est sensu percepta*.²⁴ Adesso si cerca di determinare più da vicino quest'ultima, poiché essa riceve in certo senso una base metafisica: la deduzione teorica dell'«analogia» si radica nell'originaria unione essenziale di ogni essere, senza la quale sarebbe labile. Ogni comprendere, ogni deduzione mediatrice risale in ultima analisi ad un atto originario di *empatia*, cosicché ci assicuriamo all'unione che ci lega ad ogni essere. Perfino la dottrina della natura di Cardano è interamente dominata da tale gioco analogico del pensiero che intende essere, più che questo, una immediata e intuitiva comprensione dei nessi naturali. Per lui i metalli non sono altro che «piante sepolte» che conducono la loro esistenza sotto terra; le pietre hanno il loro sviluppo, la loro crescita e maturazione.²⁵ Tale concezione di fondo non solo tollera la magia, ma addirittura la esige, poiché vede in essa la vera e propria realizzazione di ogni scienza della natura. Quando Pico, nelle sue novecento tesi e nell'*Apologia*, che redige in difesa di queste ultime contro l'accusa di eresia, definisce la magia come la summa di ogni sapienza naturale e come la parte pratica di ogni scienza della natura, egli esprime una convinzione di fondo comune a tutta la filosofia della natura del Rinascimento. Per quest'ultima la magia non è altro che il lato attivo della conoscenza della natura: gli elementi che in quest'ultima sono riconosciuti teoricamente come affini, sono collegati gli uni con gli altri attivamente dalla magia e indi-

²³ Cfr. Franciscus Patricius, *Panpsychia* (libro IV), in *Nova de universis philosophia* cit., pars III, fol. 49-60: fol. 54 sgg.

²⁴ Telesius, *De rerum natura* cit. (libro VIII, cap. 3), fol. 316 [cfr. ed. De Franco, III cit., p. 170]; per maggiori dettagli sulla dottrina della conoscenza di Telesio cfr. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, I cit., pp. 232 sgg. [ECW II, pp. 193 sgg.; trad. it., pp. 264 sgg.].

²⁵ Hieronymi Cardani *De subtilitate libri XXI* (libro V), Basileae 1554, fol. 152 [cfr. l'ed. critica a cura di Elio Nenci (libri I-VII) Milano 2004, p. 454]: «metallica vivere etiam hoc argumento deprehenditur, quod in montibus non secus ac plantae nascuntur, patulis siquidem ramis, radicibus, truncis, ac veluti floribus ac fructibus, ut non aliud sit metallum aut metallica substantia quam planta sepulta».

rizzati ad un fine comune. In tal modo la magia non opera miracoli, ma favorisce le forze della natura agente solo come una serva solerte. «Essa indaga la connessione dell'universo, che i Greci [...] chiamavano "simpatia", [...] penetra nella comprensione dell'esistenza di tutte le cose, trae fuori dal grembo della terra e dalla sua misteriosa dispensa meraviglie nascoste e le riporta alla luce, come se le avesse create lei stessa. Come il contadino innesta l'olmo e la vite, così il mago congiunge Cielo e Terra e porta a contatto ciò che è inferiore con le forze del mondo superiore».²⁶ La magia può qui essere riconosciuta nella sua piena estensione, e all'unica condizione che la sua efficacia si ritenga causata non da un elemento esterno o superiore, ma da uno interno ad essa. Non è l'intervento di potenze demoniache ma l'osservazione del corso dell'accadere stesso e della regola insita in esso ad indicare la direzione di ogni azione magica e a porne l'obiettivo. In tal senso Giambattista Porta ha fissato il concetto di magia nella sua opera sulla «magia naturale»: la natura non è tanto l'oggetto della magia, quanto piuttosto il suo soggetto; in virtù dell'attrazione di ciò che è simile e della repulsione di ciò che è diverso, che in essa domina, essa costituisce l'origine e il seme di ogni forza magica.²⁷ Nel *De sensu rerum et magia* Campanella si riallaccia a tale definizione fondamentale di Porta, ma mentre quest'ultimo muove dal semplice fatto del σύμπτωια πάντα, dal *Faktum* della simpatia universale, Campanella cerca invece di ricondurre questo stesso *Faktum* ad un «fondamento» speculativo. Egli diventa così – in una commistione paradossale dei motivi, caratteristica della filosofia del Rinascimento – il fondatore di un metodo razionale della magia e definisce espressamente come suo compito quello di ricondurre la magia naturale, che Porta nella sua opera avrebbe formulato in modo storico-concreto come ambito di determinati fatti, alle sue cause ultime, conferendole in tal modo

²⁶ Johannes Picus Mirandulanus, *Apologia adversus eos qui aliquot propositiones theologicas carpebant* (*De Magia naturali et Cabala disputatio*), in *Opera omnia* cit., I, foll. 114-240: foll. 166-81; cfr. in part. l'orazione *De hominis dignitate*, fol. 328. [«Haec universi consensus, quem significantius Graeci συμπάθειαν dicunt, introrsum perscrutatus rimata, et mutuum naturarum cognitionem habens inspectam [...] naturae gremio, in promptuariis arcanisque [...] latitantia miracula, quasi ipsa sit artifex promit in publicum, et sicut agricola ulmos vitibus, ita Magus terram coelo, id est, inferiora superiorum dotibus virtutibusque maritat». Cfr. ed. Garin, I cit., pp. 153 sgg. Cassirer annota che la sua versione segue in parte la versione tedesca di Arthur Liebert, in Giovanni Pico della Mirandola, *Ausgewählte Schriften*, a cura di Arthur Liebert, Jena-Leipzig 1905, p. 210].

²⁷ Johanni Baptistae Portae *Magiae naturalis libri viginti* (libro I, cap. 2), Francofurti 1591.

la sua forma autenticamente razionale.²⁸ Mentre l'opera di Porta si profonde nella ricchezza di analogie che sussistono tra macrocosmo e microcosmo, tra il mondo degli uomini e quello degli elementi, delle piante e degli animali, Campanella intende ricondurre questa molteplicità ad un unico principio. Egli non si accontenta di una tale corrispondenza, ma si interroga sul suo «perché», e crede di averlo trovato quando indica come fondamento di ogni legame, di ogni somiglianza e dissomiglianza, di ogni simpatia e antipatia, la facoltà della percezione sensibile che spetta a tutte le parti dell'essere, sebbene in gradazione diversa, qualunque sia la loro natura particolare. Si tratta di una facoltà che connette tutte queste parti non in modo semplicemente mediato, ma immediatamente, non in modo meramente empirico, ma per così dire a priori. Il senso diventa una determinazione essenziale ontologica assolutamente originaria di *tutto* l'essere, si colloca al di là di tutte le differenze individuali e perciò supera ogni distinzione reciproca degli elementi dell'essere, ogni loro apparente diversità. Esso non nasce e non muore, non si trova solo in singole strutture organiche della natura, ma è comune a tutte le sue forme. Difatti, se è vero che nulla può esistere come effetto se non è stato preformato nella causa, così anche da ciò che è inanimato e non è senziente non può scaturire nulla che sia dotato di sensazione e vita.²⁹

A tale proposito, non abbiamo a che fare con le conseguenze metafisiche cui conduce tale dottrina nel sistema di Campanella, ma la consideriamo piuttosto soltanto secondo le determinazioni *metodiche* che essa racchiude in sé. A tale riguardo si mostra ora in tutta chiarezza che il volgersi alla ricchezza sensibile del mondo dei fenomeni e l'anelito a comprenderla immediatamente e in certo senso ad esaurirla non solo non ha creato il concetto specificamente moderno di «natura», ma lo ha al contrario tenuto lontano ostacolando, finché non sono stati creati nuovi *criteri* dell'esperienza grazie al medium della matematica e ai nuovi strumenti teorici che ne sono scaturiti, e fino a quando all'empirismo del Rinascimento è mancato ogni metro di valutazione oggettivo e ogni principio di

²⁸ Campanellae *De sensu rerum et magia* cit. (libro IV, cap. 1), p. 260: «Conatus est bis [...] studiosissimus Porta hanc scientiam revocare. Sed historice tantum, nullas reddendo dictorum suorum causas. (Ex quo autem hunc librum meum vidit, audio ipsum rationalem magiam struere)».

²⁹ Id., *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum, iuxta propria dogmata, partes tres, libri 18* (parte II, libro VI, cap. 7), Parisiis 1638; sul rapporto di Campanella con Giambattista Porta cfr. Francesco Fiorentino, *Bernardino Telesio ossia studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano*, 2 voll., Firenze 1872-74, II, pp. 123 sgg.

scelta tra le osservazioni che si affollano. I singoli «fatti» si allineano adesso in una sequenza variopinta e ricca, ma al contempo in un'assenza di regole totalmente caotica. Il richiamo all'esperienza non offre alcun sostegno finché il suo concetto comprende ancora in sé elementi completamente eterogenei. La dottrina della natura del xv e xvi secolo pone il primo fondamento per la descrizione e l'esperimento esatti, ma immediatamente accanto ad essi si trovano i tentativi di fondazione della «magia empirica». Difatti, è proprio questo che distingue la magia «naturale» da quella «demoniaca»: ³⁰ quest'ultima poggia sull'assunzione di forze soprannaturali, mentre la prima intende invece mantenersi interamente nell'ambito della natura e della sua regolarità empirica, facendo ricorso all'unico metodo dell'osservazione induttiva e del confronto tra i fenomeni. Tuttavia, tale forma dell'«induzione» conosce ancora alcune limitazioni dovute a prospettive analitico-critiche, che sono sempre presupposte alla base dell'autentico «esperimento». In tal caso dunque il mondo dell'esperienza confina non solo con quello del prodigio, ma entrambi trapassano costantemente l'uno nell'altro. L'atmosfera che circonfonde tale «scienza» della natura è colma di prodigi. Giambattista Porta è celebrato da Keplero come l'inventore del cannocchiale e ha meriti decisivi per la fondazione dell'ottica scientifica, ammesso che si possa intendere seriamente tale rivendicazione. Ma egli è allo stesso tempo colui che nell'Accademia dei Secreti, da lui fondata a Napoli, ha creato il primo grande luogo di incontro degli scienziati «occulti». Attraverso un'instancabile attività di raccolta e di ricerca, durante i lunghi viaggi che lo avevano condotto attraverso l'Italia, la Francia e la Spagna, egli aveva raccolto tutto ciò che poteva servire all'indagine delle forze misteriose della natura, cercando incessantemente di ampliare e di arricchire il compendio di magia naturale che aveva redatto già a quindici anni. Nel suo caso, come più tardi in Campanella, l'empirismo conduce dunque non ad un superamento della magia, ma solo alla sua codificazione. Là ove si interpreta l'esperienza stessa come mero aggregato e la si definisce, con Campanella, addirittura co-

³⁰ Questa distinzione tra magia «naturale» e «demoniaca» attraverso la filosofia del Rinascimento: si trova nelle 900 tesi di Pico e nella sua *Apologia*, nel *De vita triplici* di Ficino e in Pomponazzi: cfr. Id., *De naturalium effectuum admirandorum causis* cit. (libro I, cap. 5), pp. 73-74: «nemini dubium est, ipsam [magiam naturalem] in se esse veram scientiam factivam et subalternatam philosophiae naturali et Astrologiae, sicut est medicina et multae aliae scientiae: et in se est bona, et intellectus perfectio [...] et ut sic, non facit hominem habentem ipsam, malum esse hominem».

me «*experimentorum multorum coacervatio*», non esiste nessun esame degli elementi costitutivi, nessuna valutazione dei dettagli per la costruzione sistematica della «natura». Una simile costruzione poteva sopraggiungere solo dopo che fu conseguita, da un'altra prospettiva, una distinzione degli elementi costitutivi, dopo che nell'esperienza sopravvenne una «crisi» interna. Tale distinzione, che separa ciò che è «necessario» da ciò che è «casuale», ciò che è conforme a leggi da ciò che è arbitrario e fantasioso, non è stata compiuta dall'empirismo e dal sensualismo della filosofia naturale, ma dall'intellettualismo della matematica. Non sono stati motivi puramente intellettuali ad agire in questa lotta e a deciderla; al contrario – e questo è caratteristico e decisivo per l'immagine intellettuale complessiva del Rinascimento – la logica della matematica ha proceduto fianco a fianco con la *teoria dell'arte*. Solo da tale unione e da tale alleanza è scaturito il nuovo concetto di «necessità» della natura. La matematica e l'arte si incontrano adesso per la stessa esigenza fondamentale, vale a dire l'esigenza della «forma». In tale compito comune cade il muro divisorio tra teoria dell'arte e scienza. Leonardo può qui riallacciarsi direttamente a Cusano, e Galilei, nel celebre passo dei dialoghi sui due massimi sistemi del mondo, per dimostrare la sua concezione dell'intelletto e del ruolo che gli spetta nella costruzione del sapere dell'esperienza, si può richiamare a Michelangelo, a Raffaello e Tiziano.³¹ Si produce una nuova sintesi all'interno del mondo dello spirito, e parallelamente una nuova correlazione di «soggetto» e «oggetto»: la riflessione sulla libertà dell'uomo, sulla sua originale forza creatrice, richiede il concetto di «necessità» immanente dell'oggetto naturale quale suo completamento e sua conferma.

Questo duplice processo emerge in tutta chiarezza nei manoscritti di Leonardo. Le sue annotazioni sono attraversate dalla lotta costante contro le scienze «ingannatrici» che lusingano l'uomo con false speranze e fingono che egli abbia un dominio diretto sulla natura e sulle sue forze misteriose. Ciò che egli rinfaccia a tali scienze è che esse disprezzano la genuina strada della mediazione, l'unico autentico medium della conoscenza della natura, che risiede nella matematica. «Chi biasima la somma certezza delle matematiche, si pasce di confusione e mai porrà silentio alle contradictioni delle sofistiche scientie, colle quali s'impara uno eterno

³¹ Galileo Galilei, *Dialogo intorno ai due massimi sistemi del mondo Tolemaico e Copernicano*, in Id., *Le opere. Edizione nazionale* cit., VII, pp. 25-520: pp. 129-30.

gridore». ³² Con queste parole Leonardo si distacca una volta per tutte dai «sognatori» della filosofia naturale, dai *vagabundi ingegni* come egli stesso li chiama. Benché apparentemente essi colgano gli obiettivi supremi e penetrino nei fondamenti ultimi della natura, tuttavia la grandezza dell'*oggetto* della loro scienza non può mai illudere circa l'incertezza del *fondamento* di tale sapere. «Ma tu che vivi di sogni, ti piacciono più le ragioni sofistiche e barerie de' palajj nelle cose grandi e incerte, che le certe naturali e non di tanta altura». ³³ D'un colpo il metro di valutazione che determinava il rango di ogni singola scienza nel sistema medievale è adesso mutato. Ricordiamo come ancora per Salutati la giurisprudenza si trovasse più in alto della medicina poiché aveva a che fare con la legge, dunque con un elemento intellettuale e divino, mentre la medicina, al pari della scienza della natura in generale, si occupava solo di cose inferiori e materiali. «Nos curamus temporalia – così parla la medicina nel *De nobilitate legum et medicinae* di Salutati – sed leges aeterna, ego de terra creata sum, lex vero de mente divina». Le leggi sono «più necessarie della medicina», tant'è che provengono direttamente da Dio. ³⁴ Adesso si dà vita ad un diverso concetto e a una diversa norma della necessità, in base alla quale essa non dipende più dall'altezza e superiorità dell'*oggetto* del sapere, bensì dalla sua *forma*, dalla specifica qualità della «certezza». Essa diventa il vero e proprio, anzi l'unico *fundamentum divisionis*. Con ciò la matematica si spinge nel centro della conoscenza, poiché la certezza è presente solo là ove si può applicare una delle scienze matematiche, oppure ove l'oggetto in questione si può spiegare in connessione con principi matematici. ³⁵ Il passaggio attraverso la forma della dimostrazione matematica diventa *conditio sine qua non* per ogni vera scienza: «nessuna investigazione si po' dimandare vera scienza, s'essa non passa per le mathematiche dimostrazioni». ³⁶ Certo, per quanto tale opposizione sia presentata in modo così determinato, se si abbraccia con lo sguardo la totalità delle annotazioni di

³² *The Literary Works of Leonardo da Vinci* (Nr. 1157), II cit., p. 289 [cfr. ed. New York 1970, II cit., p. 241. Cassirer annota che la sua traduzione si appoggia qui in parte alla versione di Marie Herzfeld, in *Leonardo da Vinci. Der Denker, Forscher und Poet*, a cura di Marie Herzfeld, Leipzig 1904].

³³ *Ibid.* (Nr. 1168), p. 293 [cfr. ed. New York 1970, II cit., p. 243].

³⁴ Cfr. *supra*, p. 159, n. 17; cfr. in part. Walser, *Poggius Florentinus* cit., pp. 250-51.

³⁵ *Les manuscrits de Léonard de Vinci* (manoscritto G, fol. 96^v), [V cit.].

³⁶ Leonardo da Vinci, *Das Buch von der Malerei*, a cura di Heinrich Ludwig, Wien 1882 («Quellenschriften für Kunstgeschichte und Kunsttechnik des Mittelalters und der Renaissance», XVIII), I, p. 33.

Leonardo può sembrare talvolta quasi che, in riferimento all'autentico fondamento metodico della conoscenza della natura, il pensiero oscilli tra due determinazioni contrapposte, perché talvolta è la matematica, talvolta è l'«esperienza» ad essere contraddistinta quale principio fondamentale. La sapienza è figlia dell'esperienza, l'esperimento è l'unico vero interprete tra la natura «artefiziosa» e la specie umana.³⁷ Quindi, l'errore non si radica mai nell'esperienza, nei dati dei sensi, ma solo nella riflessione, nel giudizio falso che pronunciamo su di essa. Perciò gli uomini si lamentano a torto dell'esperienza e la incolpano di essere ingannevole. «Ma lasciamo stare essa esperienza [...] e voltate tale lamentazione contro alla vostra ignoranza, la quale vi fa transcorrere co' vostri vani e insoliti desiderii a impromettervi di quelle cose che non sono in sua potenza».³⁸ Con queste affermazioni non viene riconosciuto un secondo principio di certezza, accanto o al di là della matematica. È questo infatti il punto decisivo: per Leonardo non sussiste più un dualismo tra l'astratto e il concreto, tra la «ragione» e l'«esperienza», e i due momenti sono riferiti l'uno all'altro e sono legati, poiché l'esperienza si compie solo nella matematica, così come quest'ultima «giunge a maturanza» solo nell'esperienza. Domina non una competizione e tantomeno una contraddizione, ma un rapporto puramente complementare. Non esiste infatti vera esperienza senza analisi dei fenomeni, senza riduzione del dato e della complessità alle sue condizioni fondamentali, e non esiste altro strumento per compiere questa analisi che quello della dimostrazione e del calcolo matematici. In effetti ciò che chiamiamo il mondo dei fatti in sé non è altro che una trama di «ragioni», di elementi di determinazione che nell'essere e nell'accadere concreto intervengono l'uno sull'altro in modo infinitamente vario, si addensano l'uno sull'altro e solo grazie alla forza del pensiero possono venir separati e mostrati singolarmente nel loro significato e nella loro validità. L'esperimento stesso ha il suo vero e proprio valore se effettua tale analisi, se rende visibili per sé i singoli fattori che entrano in un fenomeno complesso seguendoli separatamente nella loro attività. Dunque l'esperienza è, in termini aristotelici, solo il *πρότερον πρὸς ἑμᾶς*, mentre la ragione matematica su cui essa si basa resta il

³⁷ *Il Codice Atlantico di Leonardo da Vinci nella Biblioteca Ambrosiana di Milano* cit. (testo I, fol 86^r), p. 217 [cfr. ed. Marinoni, Pedretti e Marani cit., IV, p. 206 (fol. 234^r)].

³⁸ *Ibid.* (testo I, fol. 154^r), p. 491 [cfr. ed. Marinoni, Pedretti e Marani cit., VII, p. 226 (fol. 417^r)].

πρότερον τῇ φύσει, e indubbiamente ciò che ci mostra realmente l'esperienza e il mondo dei fenomeni è sempre solo un frammento, un segmento finito dell'ambito, in sé infinitamente vario, delle ragioni, che la natura cela in sé innumerevoli e che non sono mai apparse nel fenomeno sensibile.³⁹ È dunque questa l'autentica strada della ricerca: grazie al riferimento costante dell'esperienza alla matematica, l'oscillante ricchezza dei fenomeni è ricondotta ad una misura determinata e ad una regola fissa, e ciò che è empiricamente casuale viene trasformato in qualcosa di necessario in quanto regolato da leggi. Adesso è scoperto quel criterio a cui la filosofia della natura del Rinascimento non era mai stata in grado di giungere, ed è tracciato con precisione il limite tra la direzione metodica dell'esperienza e la mera «speculazione».⁴⁰ Sono enunciate le regole che permettono di distinguere il vero dal falso, e che separano ciò che è raggiungibile scientificamente da ciò che è impossibile e fantastico. L'uomo comprende adesso l'obiettivo del suo sapere al pari dei suoi limiti, e non è più avvolto dall'ignoranza, la quale può avere come conseguenza solo che egli, senza aver ottenuto alcun effetto, debba infine affidarsi disperato allo scetticismo.⁴¹

Quando ci si interroga sulla parte avuta da Leonardo nella fondazione della scienza esatta, si è soliti prendere le mosse dai singoli risultati della statica e dinamica moderne che egli ha anticipato nelle sue annotazioni. In effetti ovunque si trovano disseminati accenni che prefigurano i principi fondamentali della dottrina galileiana del moto. Essi vanno dalla legge dell'inerzia al principio dell'uguaglianza di azione e reazione, dal problema del parallelogramma delle forze e della velocità al principio della leva e a quello che in seguito Lagrange ha formulato come «principio della velocità virtuale». Ma tutto ciò, per quanto importante e fondamentale,⁴² non esaurisce affatto la totalità del contributo teorico di Leonardo, che risiede non tanto nei risultati, quanto piuttosto nella nuova posizione di questioni, nel nuovo concetto di «necessità naturale» che

³⁹ *The Literary Works of Leonardo da Vinci* (Nr. 1151), II cit., p. 288 [«La natura è piena d'infinita ragioni che non furon mai in isperientia»; cfr. ed. New York 1970, II cit., p. 240].

⁴⁰ «Fuggi i precetti di speculatori che le loro ragioni non son confermate dalla sperienza»: *Les manuscrits de Léonard de Vinci* cit. (manoscritto B, fol. 14^v), [II:] *Manuscrits B et D de la Bibliothèque de l'Institut*.

⁴¹ *Il Codice Atlantico di Leonardo da Vinci nella Biblioteca Ambrosiana di Milano* cit. (testo I, fol. 115^r), p. 335 [cfr. ed. Marinoni, Pedretti e Marani, VI cit., p. 152 (fol. 327^v)].

⁴² Sulle ricerche di meccanica di Leonardo cfr. adesso, oltre ai lavori fondamentali di Duhem, il più recente lavoro di Ivor Blashka Hart, *The Mechanical Investigations of Leonardo da Vinci*, Chicago 1925.

egli formula e fa valere sotto ogni aspetto. Nella sua definizione di «necessità» egli ha coniato una vera terminologia metodica: «La neciessità è maestra e tutrice della natura; la neciessità è tema e inventrice della natura e freno e regola eterna». ⁴³ In una simile formulazione del *problema*, del «tema» della scienza esatta risiede l'autentica grandezza teorica di Leonardo. La natura è dominata dalla ragione, come dalla legge che le è insita e che essa non può, né potrà mai spezzare. ⁴⁴ Non è più il senso, non è la sensazione o il sentimento immediato della vita ciò con cui ci assimiliamo alla natura e con cui possiamo carpire il suo segreto. Solo il pensiero, il «principio di causa» che Leonardo intende come principio dell'argomentazione matematica, si rivela realmente all'altezza della natura. Proprio qui si trova il punto a partire dal quale è possibile comprendere e valutare interamente nel suo significato l'influenza di Leonardo su Galilei. Per quanto l'enunciazione delle *singole* leggi naturali sia talvolta in Leonardo ancora oscillante e ambigua, ciò che per lui è acquisito è l'idea e la definizione della legge naturale stessa. Qui Galilei si riallaccia direttamente a lui, proseguendo ed esplicitando ciò che Leonardo aveva iniziato. Anche per Galilei la natura non tanto *ha* necessità, quanto piuttosto è necessità, e questo è il tratto decisivo grazie al quale ciò che chiamiamo natura si distingue dal regno della finzione e dell'invenzione poetica. Quando Galilei combatte sia contro la filosofia speculativa della natura del suo tempo, sia contro Aristotele e la scolastica, ciò accade perché essi nelle loro spiegazioni sfumano costantemente tali confini, considerando la filosofia – così si esprime Galilei nel *Saggiatore* – come un libro, un prodotto della fantasia, come l'*Iliade* o l'*Orlando furioso*, in cui non è affatto importante se ciò che vi si trova scritto sia vero o meno. «La cosa non istà così. La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi ed altre figure geometriche, senza li quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola». ⁴⁵ Solo in questo tipo di connessione, nel riferi-

⁴³ *The Literary Works of Leonardo da Vinci* (Nr. 1135), II cit., p. 285 [ed. New York 1970, II cit., p. 237].

⁴⁴ «La natura è costretta dalla ragione della sua legge che in lei infusamente vive»: *Les manuscrits de Léonard de Vinci* cit. (manoscritto C, fol. 23^o), [III: *Manuscrits C, E et K de la Bibliothèque de l'Institut*].

⁴⁵ Galileo Galilei, *Il saggiatore*, in Id., *Le opere. Edizione nazionale* cit., VI, Firenze 1896, pp. 205-372: p. 232 [cfr. ed. Besomi e Helbing, p. 119].

mento rigidamente univoco della «causa» all'«effetto», dell'«effetto» alla «causa», si rende per noi accessibile il nesso logico-matematico dell'essere e dell'accadere. Ciononostante Leonardo e Galilei, per quanto siano vicini nella considerazione della natura, non sono giunti a tale risultato per la stessa strada, poiché quando Galilei traccia la linea di separazione tra la verità oggettiva della natura e il mondo della favola e della finzione, anche la poesia e l'*arte* finiscono per porsi su questo secondo versante. Per Leonardo, al contrario, l'*arte* non è affatto un mero prodotto della fantasia soggettiva, ma è e resta un autentico e indispensabile organo della comprensione stessa della realtà, e il suo valore di verità immanente non risulta inferiore a quello della scienza. Leonardo infatti non ammette alcuno spazio per l'arbitrio soggettivo, ma venera nell'*arte* e nella scienza la necessità, una necessità che domina su tutto in quanto filo conduttore e rivelatore della natura, sua redine e sua eterna regola. Per lui, come per Goethe, lo «stile» artistico è nettamente separato da qualsiasi «maniera» individuale puramente casuale e «poggia sulle fondamenta più profonde della conoscenza, sull'essenza delle cose, per quanto ci è consentito di conoscerle in forme visibili e afferrabili». Tale visibilità e afferrabilità della forma è ciò a cui anche il *ricercatore* Leonardo si attiene, e costituisce il limite a cui resta vincolata, secondo quest'ultimo, anche ogni conoscenza e comprensione umana. Misurare interamente il regno delle forme sensibili, comprendere ognuna di esse nel suo contorno chiaro e certo e richiamarla con piena determinatezza con lo sguardo esterno e interno: questo è l'obiettivo supremo della scienza di Leonardo. Il limite del vedere corrisponde dunque per lui necessariamente anche con il limite del comprendere. Ciò che Leonardo abbraccia, come artista e come ricercatore, è sempre il «mondo dell'occhio», che però non deve stargli di fronte in modo incompleto e frammentario, ma nella sua interezza e in modo sistematico.⁴⁶

Se non si riconosce tale forma fondamentale delle questioni sollevate da Leonardo, e se gli si attribuiscono altri problemi che solo

⁴⁶ Su questo rapporto tra «vedere» e «conoscere» in Leonardo cfr. ad es. l'esposizione di Arturo Farinelli, *La natura nel pensiero e nell'arte di Leonardo da Vinci*, in Id., *Michelangelo e Dante. E altri brevi saggi: Michelangelo poeta. La natura nel pensiero e nell'arte di Leonardo da Vinci. Petrarca e le arti figurative*, Torino-Milano-Roma 1918, pp. 315-417 [la citazione è tratta da Johann Wolfgang von Goethe, *Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Stil*, in *Werke*, 133 voll., Weimar 1887-1919, XLVII, pp. 77-83; p. 80; trad. it. a cura di Stefano Zecchi, *Semplice imitazione della natura, maniera, stile*, in Johann Wolfgang Goethe, *Scritti sull'arte e sulla letteratura*, Torino 1992, pp. 61-65; p. 63].

la scienza matematica successiva ha posto e ha potuto porre, si corre il rischio di misurare il suo concetto del sapere e il suo contributo scientifico in modo erroneo. Tale concetto è stato recentemente contestato da due diverse prospettive, e si è cercato di limitarne il significato per la storia della conoscenza. Croce, in un saggio su *Leonardo filosofo*, lo accosta ai grandi indagatori della natura, Galilei e Newton, ma non gli riconosce lo sguardo verso il mondo interiore, alla vera e propria sfera dello spirito e della conoscenza speculativa.⁴⁷ L'accusa contraria è stata sollevata da Olschki nella sua *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur*, in cui si legge: «è come se egli temesse una generalizzazione scientificamente utilizzabile, da ottenere per via induttiva o deduttiva, come se si sentisse incapace di rimanere fermo nella più semplice astrazione e si accontentasse delle prove intuitive ricavate grazie ai disegni». Tuttavia, entrambi i giudizi – l'uno che paragona Leonardo alla norma di un idealismo speculativo, l'altro a quella del moderno positivismo – dimenticano che esiste anche, secondo l'espressione di Goethe, una «fantasia sensibile esatta»,⁴⁸ che ha le proprie regole e le proprie unità di misura immanenti. Leonardo ha dimostrato, come nessun altro, proprio ciò che tale forma della fantasia esatta è in grado di compiere nella ricerca empirica. Nulla è più errato che vedere nella sua opera scientifica una mera *mescolanza* di fatti lucidamente osservati e «fantasticherie». ⁴⁹ Nel suo caso infatti la fantasia non si aggiunge alla percezione, ma è essa stessa il veicolo vivo della percezione, a cui indica la strada e a cui conferisce pregnanza, lucidità e determinatezza. Tuttavia è vero che anche l'ideale scientifico di Leonardo è rivolto unicamente alla perfezione del vedere, al *saper vedere*, che il materiale figurativo descrittivo prevale anche nelle sue annotazioni di meccanica, ottica e geometria, che «astrazione» e «visione» cooperano in lui inseparabilmente,⁵⁰ ma proprio a tale cooperazione la sua ricerca deve i più alti risultati. Egli stesso ha spiegato come abbia osservato il restringimento e la dilatazione della pupilla dapprima come *pittore* e solo in

⁴⁷ Benedetto Croce, *Leonardo filosofo*, in Id., *Saggi filosofici. Saggio sullo Hegel e altri scritti*, III, Bari 1913, pp. 213-40 [cfr. Id., *Opere. Saggio sullo Hegel e altri scritti di storia della filosofia*, a cura di Alessandro Savorelli, Napoli 2006, pp. 209-32].

⁴⁸ [L'espressione «exakte sinnliche Phantasie» ricorre ad es. in Johann Wolfgang von Goethe, *Ernst Stiedenroth, Psychologie zur Erklärung der Seelenerscheinungen*, in Id., *Werke* cit., XI, pp. 73-77: p. 75].

⁴⁹ Olschki, *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur*, I cit., pp. 261, 300-01 [da cui è tratta la citazione] e *passim*.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 342 e 379.

seguito ne abbia trattato come *teorico*.⁵¹ L'immagine leonardesca della natura si dimostra dunque sempre come un punto di passaggio metodicamente necessario: è stata solo la «visione» artistica ad aver conquistato all'astrazione scientifica il suo diritto e ad averle preparato la strada. La «fantasia esatta» dell'artista Leonardo è superiore al fluttuare e all'ondeggiare caotico del sentimento soggettivo, che tutte le forme minacciano di confondere in una unità indifferenziata, e d'altro lato, di fronte alle distinzioni meramente concettuali e astratte, egli resta attaccato alla realtà sensibile. La necessità oggettiva e autentica viene scoperta nella intuizione, non al di sotto, né al di sopra di essa; con ciò essa riceve un senso e un tono nuovi. Se finora la necessità in quanto *regnum naturae* si contrapponeva al regno della libertà e dello spirito come suo opposto, adesso essa diventa sigillo dello spirito stesso. «O mirabile necessità – così scrive Leonardo – tu con somma ragione constringi [...] tutti li effetti a partecipare delle lor cause, e con somma e inrevocabile legge [...] ogni azione naturale colla brevissima [...] operazione a te obbedisce [...] Chi sarebbe in grado di spiegare questo prodigio, che innalza l'intelletto umano all'intuizione divina? [...] O magna azione, quale ingegno [...] potrà penetrare tale natura? Qual lingua fia quella che displicare possa tal meraviglia? [...] Questo dirizza l'umano discorso alla contemplazione divina [...] O potente strumento della natura artificiosa, a te si addice di obbedire alla legge che Dio e il tempo hanno dato alla natura creatrice».⁵² Tale dominio della necessità e questo suo più profondo contenuto è stato realmente reso accessibile solo dall'intuizione artistica. La massima di Goethe, secondo cui il bello è una manifestazione delle misteriose leggi della natura, che senza tale manifestazione resterebbero per noi eternamente nascoste, è formulato interamente nel senso di Leonardo ed esprime il nucleo del suo pensiero. La proporzione nella sua più intima legalità è per lui il vero elemento di congiunzione tra natura e libertà: in essa lo spirito riposa come in qualcosa che sussiste oggettivamente, e tuttavia al tempo stesso ritrova se stesso e la propria regola.

⁵¹ *Les manuscrits de Léonard de Vinci* (manoscritto D, fol. 13^v), [II cit.]; cfr. Edmondo Solmi, *Nuovi studi sulla filosofia naturale di Leonardo da Vinci. Il metodo sperimentale, l'astronomia, la teoria della visione*, Modena 1905, p. 39: «Analizzare un fatto col discorso o analizzarlo con disegno non sono (per Leonardo) che due modi diversi di un medesimo processo».

⁵² *Il Codice Atlantico di Leonardo da Vinci nella Biblioteca Ambrosiana di Milano* cit. (testo 2, fol. 345^v), p. 1161 [cfr. ed. Marinoni, Pedretti e Marani cit., XVI, p. 258 (fol. 949^v)].

Vale la pena di soffermarsi più a lungo su tale continuo parallelismo tra *teoria dell'arte* e *teoria della scienza*, poiché esso chiarisce uno dei motivi più profondi del movimento intellettuale complessivo del Rinascimento. Si può dire che quasi tutte le sue grandi conquiste si riuniscono qui come in un punto focale, e quasi tutte si radicano in una nuova posizione rispetto al *problema della forma* e in un nuovo sentimento della stessa. La poesia e l'arte figurativa rimandano allo stesso rapporto fondamentale. Borinski ha mostrato quale importanza abbia la *poetica* del Rinascimento per la totalità del suo ideale di vita intellettuale umano. «Questa svolta nell'appropriazione intellettuale del mondo [...] riesce inizialmente a rendere comprensibile anche il significato dell'antichità classica [...] per la nuova era intellettuale. Certo, il Medioevo ha avuto abbastanza [...] rapporti con l'antichità. A tale riguardo, grazie alla potenza culturale che sostituisce l'Antico, grazie alla Chiesa, sopraggiunge non una completa rottura con l'antichità, piuttosto, come nell'epoca carolingia, ottoniana e degli Hohenstaufen, accenni e anticipazioni del grande movimento intellettuale. Solo nel complesso l'influsso dell'antichità sull'epoca è rimasto, come è stato appropriatamente definito in senso lato, sul piano del *contenuto*, e tale "contenuto antico" prolunga i suoi effetti ancora abbastanza a lungo nell'epoca rinascimentale vera e propria. Quella svolta nella posizione che la personalità assume rispetto all'antichità si esprime però nella *forma*, a cominciare dalla forma propria dell'individuo che sente, pensa e vive, fino al conferimento antico-classico di forma nella poesia e nell'arte, nella società e nello Stato».⁵³ Non esiste quasi nessun ambito intellettuale in cui non si possa esibire tale connessione, questo particolare primato che la forma acquisisce nel pensiero e nella vita del Rinascimento. La *lirica* agisce da precursore e diventa il primo e più potente veicolo della nuova volontà di forma. Nella *Vita nuova* di Dante e nei sonetti di Petrarca il sentimento della forma precorre in certo senso quello della vita: se quest'ultimo appare ancora vincolato all'ambito del sentimento e della concezione medievali, il primo diventa invece la forza veramente liberatrice. L'espressione lirica non descrive una realtà interiore finita e in sé già formata, ma scopre e crea tale realtà; il nuovo stile lirico diventa sorgente della nuova vita. Se si analizzano le fonti *filosofiche* di questo stile si è ricondotti alla filosofia medievale e in particolare all'averroismo. Il contenuto dei problemi, al pari dell'intero

⁵³ Borinski, *Der Streit um die Renaissance und die Entstehungsgeschichte der historischen Beziehungsbegriffe Renaissance und Mittelalter* cit. (cfr. *supra*, p. 8, n. 8), pp. 20-21.

linguaggio concettuale allegorico della lirica, diventa comprensibile solo quando lo si fa risalire alle sue premesse storiche, alla tradizione poetica dei troubadours e a quella scientifica della scolastica.⁵⁴ La nuova forma in cui tale contenuto tradizionale viene rifuso è però destinata a modificare progressivamente quest'ultimo. L'identico rapporto tra contenuto ed espressione che si rivela nella sfera lirica emerge anche in quella logica, poiché anche qui il nuovo sentimento rinascimentale del linguaggio che nasce nella cerchia dell'Umanesimo agisce ovunque come una immediata forza motrice del pensiero. L'aspirazione alla purezza del linguaggio, alla liberazione dalle deformazioni «barbariche» del latino scolastico conduce ad una riorganizzazione della dialettica. Gli *Elegantiarum linguae Latinae libri* di Valla si pongono lo stesso obiettivo delle sue *Disputationes*: entrambe aspirano alla chiarezza, alla semplificazione e alla purificazione del linguaggio, che deve condurre da sé e immediatamente alla sobrietà e purezza del pensiero. La dottrina della struttura del discorso viene perfezionata in dottrina della struttura generale del pensiero, la teoria dello stile diventa modello e guida della dottrina delle categorie. Ciò che costituisce il contenuto autentico della filosofia, della logica e della dialettica deriva loro come un feudo del «sovrano discorso»: *omnia quae philosophia sibi vindicat* – queste le parole dell'umanista e retore Antonio Panormita nel dialogo di Valla sul piacere – *nostra sunt*.⁵⁵ È stato detto in generale dell'Umanesimo che la sua più intima radice e il grande vincolo comune che abbraccia tutti gli umanisti non è stato né l'individualismo, né la politica, la filosofia o le comuni idee religiose, ma solo la sensibilità artistica.⁵⁶ Adesso si mostra che quest'ultima ha fornito una determinazione concreta anche al nuovo concetto della natura che si sviluppa nella scienza rinascimentale. Tra l'attività artistica di Leonardo e la sua produzione scientifica esiste non solo, come per lo più si ritiene, una sorta di unione personale, ma un legame autenticamente concreto, in forza del quale egli giunge ad una nuova concezione di fondo del nesso tra «libertà» e «necessità», tra «soggetto» e «oggetto», tra «genio» e «natura». Sembra quasi che la più antica teoria dell'arte del Rinascimento, su cui Leonardo si basa proseguendola, abbia spalancato tra i due poli

⁵⁴ Maggiori dettagli a tale proposito in Karl Voßler, *Die philosophischen Grundlagen zum «süßen neuen Stil» des Guido Guinizelli, Guido Cavalcanti und Dante Alighieri. Eine Studie*, Heidelberg 1904.

⁵⁵ Valla, *De voluptate et vero bono* cit. (libro I, cap. 10), fol. 907.

⁵⁶ Walser, *Studien zur Weltanschauung der Renaissance* cit., p. 12.

una sorta di abisso. Nel *Trattato della pittura* di Leon Battista Alberti l'artista viene addirittura dissuaso dall'affidarsi alla forza del proprio «ingegno» anziché immergersi nel grande modello della «natura»; egli deve «fuggire quella consuetudine d'alcuni sciocchi, i quali presuntuosi di suo ingegno, senza avere essempla alcuno dalla natura quale con occhi o mente seguano, studiano da sé ad sé acquistare lode di dipignere». ⁵⁷ In Leonardo, di contro, tale opposizione trova il suo bilanciamento. La forza creatrice dell'artista è per lui certa al pari del pensiero teoretico e scientifico: «la scienza è una seconda creazione fatta col discorso, la pittura è una seconda creazione fatta colla fantasia». Entrambe tali creazioni ricevono però il loro valore grazie al fatto che non si allontanano dalla natura, dalla verità empirica delle cose, ma colgono e scoprono proprio tale verità. Un simile peculiare rapporto tra «natura» e «libertà» non era possibile finché il contrasto tra i due termini era pensato unicamente sotto categorie etiche e religiose. Difatti, nell'ambito del volere, si tratta di un'alternativa davanti a cui si vedeva collocato l'Io morale-religioso, che avrebbe potuto decidersi contro la libertà e la grazia in favore della natura, oppure in favore del *regnum gratiae*, della libertà e della provvidenza contro la natura. Tuttavia, Leonardo ha superato fin dall'inizio tale opposizione, che costituisce ad esempio il tema fondamentale dell'orazione di Pico sulla dignità dell'uomo. Per Leonardo la natura significa non più il regno di ciò che è privo di forma, la mera materia che si oppone al principio della forma e al suo dominio, non ciò che è estraneo ad essa, ma al contrario, per lui che la scorge unicamente attraverso il medium dell'arte, essa è piuttosto proprio il regno della perfetta e ininterrotta formazione. Certo, nella natura domina la necessità come vincolo e sua eterna regola, ma tale necessità non coincide con quella della mera materia, ma con la pura «proporzione», intimamente affine allo spirito. Essa non si trova soltanto nei numeri e nelle misure, ma anche nei suoni, pesi, tempi, luoghi e in qualun-

⁵⁷ Leon Battista Alberti, *Drei Bücher über die Malerei (Della Pictura libri tre)*, in Id., *Kleinere kunsttheoretischen Schriften*, a cura di Hubert Janitschek, Wien 1877 («Quellenschriften für Kunstgeschichte und Kunsttechnik des Mittelalters und der Renaissance», XI), p. 151 [cfr. l'ed. a cura di Cecil Grayson in Leon Battista Alberti, *Opere volgari*, 3 voll., Bari 1960-73, III, Bari 1973, pp. 7-107: p. 96]: «Ma per non perdere studio e fatica si vuole fuggire quella consuetudine d'alcuni sciocchi, i quali presuntuosi di suo ingegno, senza avere essempla alcuno dalla natura quale con occhi o mente seguano, studiano da sé ad sé acquistare lode di dipignere. Questi non imparano dipignere bene, ma assuefanno sé a' suoi errori. Fugge gl'ingegni non periti quella idea delle bellezze, quale i bene essercitatissimi appena discernono».

que altra forza.⁵⁸ Grazie ad essa, alla misura interna e all'armonia, la natura è adesso per così dire liberata e nobilitata, e non si contrappone più all'uomo come una potenza estranea e ostile. Anche se essa è per noi inesauribile e assolutamente infinita, siamo tuttavia certi che tale infinità non è altro che quella delle *infinite ragioni* della matematica: sebbene noi non siamo mai in grado di abbracciarla nella sua estensione, pure la possiamo comprendere nei suoi fondamenti ultimi, nei suoi *principi*. L'idealità della matematica eleva lo spirito alla sua altezza suprema conducendolo al suo vero e proprio compimento: essa rimuove i limiti che la concezione medievale aveva instaurato tra natura e spirito da un lato, e tra intelletto umano e divino dall'altro. Galilei tratterà questa audace conseguenza. Il criterio del conoscere – così egli spiega nei dialoghi sopra i due massimi sistemi del mondo – può essere inteso in duplice senso, a seconda che si assuma il conoscere in un significato intensionale o estensionale: se si sceglie il secondo, si muove dalla molteplicità del *conoscibile* e, paragonato ad essa, l'intelletto umano deve essere reputato come un nulla. Diversamente accade se si risale al suo *fondamento* e principio, a ciò che lo rende tale, anziché cogliere con gli occhi gli oggetti del conoscere. «Dico che l'intelletto umano ne intende alcune [proporzioni] così perfettamente, e ne ha così assoluta certezza, quanto se n'abbia l'istessa natura; e tali sono le scienze matematiche pure, cioè la geometria e l'aritmetica, delle quali l'intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più, perché le sa tutte, ma di quelle poche intese dall'intelletto umano credo che la cognizione agguagli la divina nella certezza obbiettiva, poiché arriva a comprenderne la *necessità*, sopra la quale non par che possa esser sicurezza maggiore».⁵⁹

Con ciò è stabilita anche la relazione fondamentale tra la fantasia artistica e la realtà, tra il «genio» e la «natura»: tra i due poli non sussiste alcuna opposizione, giacché l'autentica fantasia artistica non aspira a raggiungere il regno delle mere finzioni e immagini superando la natura, ma coglie le sue leggi eterne e immanenti. Difatti, e anche in questo Leonardo è d'accordo con Goethe, «la legge che si presenta nel fenomeno, nella massima libertà secondo le sue più limitate condizioni, produce il bello oggettivo, che

⁵⁸ *Les manuscrits de Léonard de Vinci* (manoscritto K, fol. 49^v), [III cit.] (cfr. Herzfeld, *Leonardo da Vinci* cit., p. 26).

⁵⁹ Galilei, *Dialogo intorno ai due massimi sistemi del mondo Tolemaico e Copernicano* cit., pp. 128-29.

tuttavia deve trovare soggetti degni di comprenderlo».⁶⁰ La forza creatrice dell'artista, la sua fantasia, che produce una «seconda natura», non consiste nel fatto che egli inventa tale legge creandola quasi *ex nihilo*, ma nel fatto che egli la scopre e la mostra. Nell'atto del vedere e del rappresentare artistici ciò che è casuale si separa da ciò che è necessario, e si rivela l'essenza delle cose, che trova nella loro forma la sua espressione visibile. Anche in questo caso la teoria scientifica dell'*esperienza*, coniata da Galilei e da Keplero, è collegata direttamente a quel concetto e a quell'esigenza fondamentale dell'«esattezza» che la teoria dell'arte aveva enunciato e dimostrato. Entrambe, teoria dell'arte e gnoseologia della scienza esatta, percorrono qui esattamente le stesse fasi teoriche. A ragione è stato citato come uno dei momenti più significativi nella teoria dell'arte del Rinascimento la circostanza per cui in essa «il legame tra *pulchrum* e *bonum*», che lungo tutto il Medioevo aveva mantenuto l'arte nella sfera teologico-metafisica, inizia qui per la prima volta ad allentarsi, e con ciò viene introdotta l'autonomizzazione dell'ambito estetico, che sarebbe stato fondato teoreticamente solo dopo più di tre secoli.⁶¹ A tale allentamento corrisponde d'altro lato un rafforzamento, giacché quanto più il *pulchrum* si separa dal *bonum*, tanto più saldamente si unisce al *verum*. Allo stesso modo in cui Leonardo ammonisce l'artista a non «imitare la maniera di un altro», e considera coloro che studiano solo gli autori e non le opere della natura non come figli della natura bensì come suoi nipoti,⁶² così Galilei si trova in costante lotta contro quel metodo scolastico che sostituisce all'esposizione e interpretazione dei fenomeni quella degli scrittori. Al pari di Leonardo, tuttavia, anche Galilei accentua d'altro lato incessantemente il fatto che le leggi che dominano i fenomeni, vale a dire le *ragioni* che sono a loro fondamento, non devono essere dedotte direttamente da essi tramite la percezione sensibile, ma al contrario, per scoprirli occorre la spontaneità dell'intelletto matematico. Infatti, noi conosciamo ciò che è eterno e necessario nelle cose non mediante un mero accumulo e una comparazione delle esperienze sensibili: piuttosto la mente deve averlo

⁶⁰ Johann Wolfgang von Goethe, *Maximen und Reflexionen* (Nr. 1346), a cura di Max Hecker, Weimar 1907 («Schriften der Goethe-Gesellschaft», XXI), p. 279.

⁶¹ Erwin Panofsky, *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie* («Studien der Bibliothek Warburg», V), Leipzig 1924, p. 29 [trad. it. a cura di Edmondo Cione, *Idea. Contributo alla storia dell'estetica*, Torino 2006, p. 33].

⁶² Il *Codice Atlantico di Leonardo da Vinci nella Biblioteca Ambrosiana di Milano* cit. (testo I, fol. 141^r), pp. 424 sgg. [cfr. ed. Marinoni, Pedretti e Marani, VII cit., p. 129 (fol. 387^r)]. (Cfr. Herzfeld, *Leonardo da Vinci* cit., pp. 137-38).

compreso «da per sé» per ritrovarlo poi nei fenomeni. Le cose vere e necessarie, quelle che non potrebbero mai essere altrimenti, ogni intelletto le conosce «da per sé», oppure è impossibile che possa mai conoscerle.⁶³ Quindi anche ogni esperimento, ogni domanda rivolta all'esperienza, presuppone un «progetto» intellettuale, un «mente concipio», secondo l'espressione di Galilei, in cui si anticipa una conformità a leggi della natura, per poi sollevarla successivamente a certezza grazie alla prova dell'esperienza. Anche in questo caso dunque ciò che è oggettivamente conforme a leggi, le misure stabili fondamentali che determinano e dominano ogni accadere naturale, non è tratto semplicemente dall'esperienza, ma è posto alla base di essa in quanto «ipotesi» suscettibile di essere confermata o respinta. Questo è il nuovo rapporto tra «discorso» e senso, tra esperienza e pensiero, su cui si basa, secondo Galilei, ogni scienza della natura; un rapporto che, come è evidente, costituisce un preciso *analogon* di quella relazione che, secondo la teoria dell'arte del Rinascimento, sussiste tra la fantasia del pittore e la realtà «oggettiva» delle cose. La forza della mente, dell'ingegno artistico come di quello scientifico, non consiste nel fatto che questi ultimi si abbandonano ad un arbitrio sfrenato, ma essi ci insegnano per la prima volta a vedere e a riconoscere l'«oggetto» nella sua verità, nella sua suprema determinatezza. Il genio nell'artista e nel pensatore rivela la necessità della natura. Dovranno passare ancora dei secoli prima che una simile idea sia espressa con precisione teorica, prima che la *Critica del giudizio* possa coniare il principio per cui il genio è quel dono di natura grazie al quale la «natura nel soggetto» dà la regola all'arte. Ma la strada verso questo obiettivo viene indicata in modo chiaro nel Rinascimento.⁶⁴ Solo su questa via esso è riuscito a superare la magia e la mistica, così come l'intero complesso delle scienze «occulte». L'unione di matematica e teoria del-

⁶³ Galilei, *Dialogo intorno ai due massimi sistemi del mondo Tolemaico e Copernicano* cit., p. 183: «posso bene insegnarvi delle cose che non son né vere né false; ma le vere, cioè le necessarie, cioè quelle che è impossibile ad esser altrimenti, ogni mediocre discorso o le sa da sé o è impossibile che ei le sappia mai».

⁶⁴ [Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft*, in *Werke*, a cura di Hermann Cohen ed Ernst Cassirer, 11 voll., Berlin 1912 sgg., V, a cura di Otto Buek, pp. 233-568: p. 382 (Akad.-Ausg., V, 307); cfr. trad. it. a cura di Alfredo Gargiulo, *Critica del Giudizio*, Roma-Bari 1994, p. 132]. Non entro qui nei dettagli dell'opposizione tra la «spontaneità» del genio e l'«oggettività» delle «regole», come è stata formulata nella *poetica* del Rinascimento; alcuni materiali nuovi per l'esposizione e la valutazione di tale opposizione si trovano adesso in Edgar Zilsel, *Die Entstehung des Geniebegriffs. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Antike und des Frühkapitalismus*, Tübingen 1926, e in una dissertazione amburghese di Hans Thüme, *Beiträge zur Geschichte des Geniebegriffs in England*, Diss., Halle a. d. S. 1927. Anche in que-

l'arte ha compiuto qui ciò che non si era stati in grado di realizzare affidandosi all'osservazione empirico-sensibile e immergendosi direttamente ed emotivamente nell'«intimo della natura». Adesso sorge la nuova idea di natura propriamente moderna, che si presenta nel modo più perfetto nell'opera di Keplero sull'armonia del mondo, sintesi dello spirito teoretico e artistico rinascimentale. Keplero stesso esprime tale rapporto in concetti schiettamente platonici: le leggi dell'armonia sono le determinazioni fondamentali che ritroviamo in ciò che è empirico e visibile sensibilmente, solo perché tutto ciò che è visibile è creato in base agli «archetipi» eterni dell'ordine e della misura, dell'aritmetica e della geometria. Anche Galilei, il grande scienziato analitico, che prende sempre le mosse dalla scrupolosa distinzione tra empirico e metafisico, logico ed estetico, è consapevole di una radice comune dello spirito artistico e scientifico. Entrambi significano per lui modi diversi del *dare forma*, mentre egli, senza esitazione e senza invidia, accorda la priorità alla forza del conferimento di forma che vive nei grandi artisti rispetto alla considerazione puramente teoretica. Nello stesso luogo in cui Galileo compie l'audace equiparazione di intelletto umano e divino, per provare questa nobiltà dello spirito umano egli si richiama anzitutto alla produttività dell'artista figurativo, infinitamente superiore a quella del teorico: «e mentre io discorro per

sto ambito di problemi, anche nel contrasto tra *imitatio* e *inventio* – condotta per un verso da Poliziano, dal giovane Pico e da Erasmo, per l'altro da Cortese e da Bembo – non viene certo mai raggiunta una delimitazione chiara e sicura dei principi, ma d'altra parte la filosofia del Rinascimento anticipa già una formulazione pregnante che in seguito, grazie alla mediazione della psicologia e dell'estetica inglesi, ha influito su Lessing e su Kant. Giordano Bruno esprime nel modo più limpido il fatto che non è la poesia che sorge dalle regole, ma queste ultime scaturiscono dalla poesia, poiché esistono altrettanti generi e specie di vere regole che generi e specie di autentici poeti (*De gli eroici furori* cit., p. 625 [cfr. ed. Aquilecchia, II cit., p. 528]). Del resto Panofsky sottolinea (*Idea* cit., p. 38 [trad. it., p. 42]) a ragione che il «Rinascimento vero e proprio non si rese conto dell'*antitesi* tra genio e norma come non si rese conto dell'antitesi tra genio e natura», e che proprio il suo concetto dell'idea «rappresentò la netta conciliazione dei due opposti, in quanto esso valse a *garantire e a circoscrivere* al tempo stesso l'autonomia dello spirito artistico rispetto alle esigenze della realtà». Ciò concorda completamente con il risultato della nostra indagine, salvo che io non direi con Panofsky (*ibid.*, p. 56 [trad. it., p. 61]) che il pensiero del Rinascimento ha «empiricizzato e aposteriorizzato» l'idea artistica in generale e l'idea della bellezza in particolare. L'aspetto caratteristico e decisivo mi sembra risieda piuttosto nel fatto che entrambe, la teoria della natura e la teoria dell'arte, si attengono all'«apriori» dell'idea e nondimeno, proprio in forza di questo stesso apriori, pongono l'idea in un nuovo rapporto con l'esperienza. Difatti, l'idea matematica, l'«apriori» della proporzione e dell'armonia, è ciò che adesso è presentato come il fondamento comune sia della verità empirica, sia della bellezza artistica: l'idea «innata» del numero e l'idea «innata» del bello hanno condotto Keplero, come egli stesso ha sempre sottolineato, all'esposizione delle tre leggi fondamentali del moto dei pianeti.

tante e tanto meravigliose invenzioni trovate da gli uomini, sì nelle arti come nelle lettere, e poi fo riflessione sopra il saper mio, tanto lontano dal potersi promettere non solo di ritrovarne alcuna di nuovo, ma anco di apprendere delle già ritrovate, confuso dallo stupore ed afflitto dalla disperazione, mi reputo poco meno che infelice. S'io guardo alcuna statua delle eccellenti, dico a me medesimo: "E quando sapresti levare il soverchio da un pezzo di marmo, e scoprire sì bella figura che vi era nascosta? Quando mescolare e distendere sopra una tela o parete colori diversi, e con essi rappresentare tutti gli oggetti visibili, come un Michelagnolo, un Raffaello, un Tiziano?"»⁶⁵ Ancora una volta ci si trova di fronte, nella connessione tra teoria dell'arte e teoria dell'esperienza, ad un motivo fondamentale che avevamo già incontrato in precedenza nell'ambito della speculazione etico-religiosa. Di nuovo lo spirito dell'uomo si rivela come un secondo creatore, un «vero Prometeo sotto Giove».⁶⁶ È chiaro come il Rinascimento, dai versanti più diversi e per vie variamente intrecciate, torni sempre di nuovo a questa immagine, che evidentemente significa più che una mera allegoria, e diventa simbolo di ciò che esso è e di ciò a cui esso aspira in quanto movimento intellettuale complessivo.

Parallelamente, con questa scoperta del nuovo concetto di natura, anzi proprio in questa stessa scoperta, il Rinascimento ha conosciuto un nuovo arricchimento e approfondimento della sua *coscienza storica*, giacché ha trovato un nuovo accesso al mondo intellettuale della grecità classica, rintracciando la strada che conduce dalla filosofia ellenistica tardoantica all'idealismo platonico. Non si tratta di una mera appropriazione del patrimonio di pensiero autenticamente platonico, ma di una vera e propria «anamnesi» della sua dottrina, del suo rinnovamento a partire dal fondamento proprio del pensiero stesso. Per rendere comprensibile e chiaro tale processo, occorre ricordarsi di quel noto passo del *Fedone* in cui si mostrano i motivi più intimi della dottrina delle idee e la loro vera e propria genesi. Anche per Platone l'accesso al suo principio fondamentale dipendeva dal fatto che per lui si schiudeva una via completamente nuova dell'*indagine* sull'essere, e che era sopravvenuta una rottu-

⁶⁵ Galilei, *Dialogo intorno ai due massimi sistemi del mondo Tolemaico e Copernicano* cit., p. 118 [cfr. Id., *Dialog über die beiden hauptsächlichen Weltsysteme: das ptolemäische und das kopernikanische*, a cura di Emil Strauß, Leipzig 1891, p. 130].

⁶⁶ [Anthony Ashley Cooper, *Soliloquy: or Advice to an Author*, in Id., *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, 3 voll., s.l. 1714², I, pp. 151-364: p. 207: «a just Prometheus, under Jove»].

ra con il metodo complessivo della filosofia presocratica. Anch'egli, così racconta, avrebbe conosciuto nella sua giovinezza un'enorme aspirazione a quella sapienza che si chiama scienza della natura, gli era sembrato magnifico conoscere le cause del tutto, i motivi per cui ogni cosa esiste, nasce e muore. Al pari dei filosofi della natura, anch'egli avrebbe tentato di soddisfare tale aspirazione affidandosi alla guida della percezione, cercando di cogliere le cose direttamente con gli occhi, gli orecchi e con ogni singolo senso. Ma quanto più egli procedeva per questa strada, tanto più chiaramente prendeva progressivamente coscienza del fatto che non avrebbe potuto conquistare la verità dell'essere (τῶν ὄντων ἡ ἀλήθεια). «Dopo questo, poiché ero stanco di indagare direttamente le cose, mi parve di dover star bene attento che non mi capitasse quello che capita a coloro che osservano e studiano il sole quando c'è l'eclissi, perché alcuni si rovinano gli occhi, se non guardano la sua immagine rispecchiata nell'acqua, o in qualche altra cosa del genere. A questo pensai, ed ebbi paura che anche l'anima mia si accendesse completamente, guardando le cose con gli occhi e cercando di coglierle con ciascuno degli altri sensi. Perciò, ritenni di dovermi rifugiare in certi postulati e considerare in questi la verità delle cose che sono. Forse il paragone che ora ti ho fatto in un certo senso non calza, giacché io non ammetto di certo che chi considera le cose alla luce di questi postulati le consideri in immagini più di chi le considera nella realtà. Comunque, io mi sono avviato in questa direzione e, di volta in volta, prendendo per base quel postulato che mi sembri più solido, giudico vero ciò che concorda con esso [...] e ciò che non concorda giudico non vero». ⁶⁷ È evidente il nucleo del nuovo modo di pensare di Platone e del suo contrasto con quello di tutta la filosofia greca della natura. È noto che egli ha incluso anche Anassagora in questo giudizio, per cui anche il νοῦς di Anassagora non

⁶⁷ [Pl., *Phaid.*, 99 d 3 sgg.: « Ἐδοξε τοίνυν μοι, ἡ δ' ὅς, μετὰ ταῦτα, ἐπειδὴ ἀπείρηκα τὰ ὄντα σκοπῶν, δεῖν εὐλαβηθῆναι, μὴ πάθοιμι ὅπερ οἱ τὸν ἥλιον ἐκλείποντα θεωροῦντες καὶ σκοποῦμενοι· διαφθείρονται γάρ που ἐνίοι τὰ ὄμματα, ἐὰν μὴ ἐν ὕδατι ἢ τινι τοιοῦτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ. τοιοῦτόν τι καὶ ἐγὼ διανοήθην, καὶ ἔδεισα, μὴ παντάπασιν τὴν ψυχὴν τυφλωθῆιν βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἐκάστη τῶν αἰσθησέων ἐπιχειρῶν ἀπτεσθαι αὐτῶν. ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. ἴσως μὲν οὖν ὃ εἰκάζω τρόπον τινὰ οὐκ ἔοικεν· οὐ γὰρ πάνυ ξυγχωρῶ τὸν ἐν τοῖς λόγοις σκοποῦμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν ἔργοις· ἀλλ' οὖν δὴ ταῦτα γε ὥρμησα, καὶ ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον, ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, ὃ μὲν ἂν μοι δοκῇ τοῦτ' ὀξυφωνεῖν, τίθημι ὡς ἀληθὴ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ὑπάρχοντων, ὃ δ' ἂν μή, ὡς οὐκ ἀληθὴ »; trad. it. a cura di Giovanni Reale, Milano 1997, pp. 231-331.

meriterebbe tale nome, perché si rivela, ad una considerazione più attenta, unicamente una forza motrice, dunque una mera potenza della natura. Solo il distacco dalla comprensione direttamente sensibile delle cose, il «rifugiarsi nel logos», conduce alla contemplazione dell'essere. Ma esso significa per Platone un rifugiarsi nella matematica. Con ciò è designato il «secondo viaggio», il δεύτερος πλοῦς, che solo conduce alla riva del mondo delle idee. Se si confronta tale sviluppo con quello del concetto di natura del Rinascimento, si nota in quale modo sorprendente le singole fasi si ripetano.⁶⁸ Anche il Rinascimento inizia seguendo la stessa via, vale a dire con il tentativo di comprendere in modo sensibile la natura. La definizione di Telesio, per cui ogni conoscenza può essere ricondotta in ultima analisi ad un *contatto* tra l'Io e le cose, ricorda lo schermo di Platone nei confronti di coloro che credevano di poter cogliere qui l'essere «addirittura con le mani» (ἀπρὶς τῶν χειρῶν). È stata proprio questa aspirazione a rendere infine la filosofia della natura cieca verso la sua particolare «verità», verso la legalità universale, riconducendola nelle tenebre della mistica e della teosofia, e ancora una volta è stato solo il ritorno al logos a liberare la strada verso una scienza della natura. Ciò che Platone chiama i fondamentali λόγοι sono definiti da Leonardo le «ragioni», che la nostra conoscenza deve portare alla luce nell'esperienza. Anche quest'ultimo non esita ad attribuire alle ragioni la priorità rispetto all'osservazione puramente sensibile, malgrado tutto il suo incondizionato apprezzamento per l'empiria. «Nessuno [...] effetto è in natura senza ragione. Intendi la ragione e non ti bisogna esperienza».⁶⁹ Perfino l'indagine di Galilei è dominata dall'identico motivo. Le leggi fondamentali della natura non sono leggi di ciò che ci è dato immediatamente, di ciò che può essere mostrato concretamente, ma si riferiscono senza eccezione alcuna a casi ideali che non possono mai essere verificati rigorosamente nella natura. Ma ciò non danneggia la loro verità e «oggettività». Non costituisce una obiezione al *principio* di inerzia il fatto che la natura non ci mostri mai un «corpo abbandonato a se stesso», così come i teoremi di Archimede sulla spirale non sono pregiudicati dal fatto che in natu-

⁶⁸ Cfr. a questo proposito e per ciò che segue le prove più dettagliate fornite in Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, I cit., pp. 314-15 [ECW II, pp. 262 sgg.; trad. it., pp. 354 sgg.], in cui tuttavia non è ancora colto in modo sufficientemente nitido il significato che compete al fattore *estetico* nella scoperta del moderno concetto di natura.

⁶⁹ *Il Codice Atlantico di Leonardo da Vinci nella Biblioteca Ambrosiana di Milano* cit. (testo I, fol. 147^v), p. 459 [cfr. ed. Marinoni, Pedretti e Marani, VII cit., p. 174 (fol. 398^v)].

ra non si trova nessun corpo che possiede un moto a spirale. Se constatiamo tale accordo sistematico tra Leonardo e Galilei da un lato e Platone dall'altro, svanisce la questione riguardo alla via tortuosa lungo la quale sia stata mediata storicamente a entrambi la conoscenza dell'autentico pensiero platonico. In uno spirito così ricco di prodigi come quello di Leonardo non è certo un prodigio minore che egli, pur vivendo nella Firenze del Quattrocento, nell'atmosfera del neoplatonismo, sia rimasto praticamente indenne dal suo *spirito*. Ciò che lo ha ricondotto al Platone storico, ciò che lo ha reso per così dire platonico *malgrado* Ficino e l'Accademia fiorentina, risiede nel fatto che in quanto artista, teorico dell'arte e scienziato ricercatore, egli si trova di nuovo interamente nel solco del detto platonico: μηδεὶς εἰσὶτω ἄγεωμέτρητος, un detto che fece proprio: «non mi legga chi non è matematico nelli mia principi». ⁷⁰ Questo nuovo rapporto con la dottrina platonica emerge in modo consapevole e chiaro in Galilei. Le sue opere, in particolare il *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, come da un filo rosso sono attraversate dal richiamo alla teoria platonica della conoscenza, sicché dalla sua dottrina dell'ὀνόμνησις egli trae la sua versione dell'«a priori», del «da per sé». Con questa espressione, che proclama la spontaneità dello spirito e l'autonomia della ragione teoretica, viene spezzato l'incantesimo che teneva prigioniera la filosofia della natura del Rinascimento, e allo stesso tempo si compie un'irruzione nel campo libero della conoscenza oggettiva della natura e un ritorno dall'ellenismo all'Antico classico. «Siamo nell'età di Faust – così Warburg nel suo saggio su Lutero riassume lo sviluppo delle idee *astrologiche* all'interno del Rinascimento – quando lo scienziato moderno – oscillante tra la pratica magica e la matematica cosmologica – tenta di guadagnare nello spazio del pensiero la distanza tra soggetto e oggetto. Per questo bisogna sempre di nuovo strappare Atene dalle mani di Alessandria». ⁷¹ Questo «strappare Atene dalle mani di Alessandria» è l'obiettivo in cui si ritrovavano insieme la teoria dell'arte del Rinascimento e quella della scienza esatta. La «distanza nello spazio del pensiero» è di nuovo riconquistata nel momento in cui ci si richiama al logos platonico e alla esigenza socratico-platonica del λόγον διδόναι. Dunque la nuova concezione

⁷⁰ *The Literary Works of Leonardo da Vinci* cit. (Nr. 3), I, p. 111 [ed. New York 1970 cit., I, p. 112].

⁷¹ Warburg, *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten* cit., p. 70 [trad. it., p. 173].

della natura scaturisce da una nuova concezione del senso e dello scopo della conoscenza. La filosofia della natura del Rinascimento aveva tentato niente meno che una fondazione e giustificazione *gnoseologica* della magia. Secondo Campanella, la sua possibilità deriva dallo stesso principio della possibilità della conoscenza, giacché noi non potremmo neppure «conoscere» se soggetto e oggetto, uomo e natura non fossero originariamente ed essenzialmente una unità. Conosciamo realmente un oggetto solo quando ci fondiamo con esso, quando addirittura *diventiamo* tale oggetto. «Cognoscere est fieri rem cognitam» è la definizione di Campanella; «cognoscere est coire cum suo cognobili» è la definizione di Patrizi dell'atto della conoscenza. La magia esprime questo stato di cose, che si presenta nella conoscenza dal punto di vista *teoretico*, solo limitatamente all'aspetto *pratico*: mostra in che modo, sulla base dell'identità di soggetto e oggetto, il primo può non solo comprendere il secondo, ma anche dominarlo, e come può sottomettere la natura non solo al suo intelletto ma anche alla sua volontà. Perciò la magia – pensata come «naturale», non come «demoniaca» – diventa la parte più nobile della conoscenza della natura e il «compimento della filosofia». Se si può denominare un concetto in base alla sua più perfetta rappresentazione e corporeizzazione – così argomenta Pico della Mirandola – allora si può usare il nome della magia con lo stesso diritto per l'intera scienza e per l'intera filosofia, allo stesso modo in cui si è soliti chiamare Roma «la» città, Virgilio «il» poeta, Aristotele «il» filosofo.⁷² Ma né la teoria dell'arte, né quella della conoscenza esatta della natura potevano seguire su questa strada la filosofia naturale, giacché entrambe erano dominate, diversamente dell'intuizione mistico-magica della natura, da un'unica e medesima tendenza intellettuale di fondo, dalla volontà della *forma* pura. Ogni forma – sia essa intesa in senso teoretico o estetico – esige però una delimitazione e un vincolo, un contorno fisso e chiaro delle cose. Laddove la natura è formata in una immagine o compresa nel pensiero come legalmente necessaria, il panteismo e il panenteismo del sentimento non risultano più sufficienti. Alla spinta ad immergersi nella unità-totalità della natura, si oppone adesso l'im-

⁷² «Si ergo Magia idem est quod sapientia, merito hanc practicam scientiae naturalis, quae praesupponit exactam et absolutam cognitionem omnium rerum naturalium, quasi apicem et fastigium totius philosophiae, peculiari et appropriato nomine Magiam, id est sapientiam, sicut Romam urbem, Virgilium poetam, Aristotelem philosophum dicimus, appellare voluerunt»: Pico Mirandulanus, *Apologia adversus eos qui aliquot propositiones theologicas carpebant* cit., fol. 170.

pulso contrario: quello della distinzione, della specificazione. Né l'arte, né la matematica possono far penetrare il soggetto nell'oggetto e sollevare quest'ultimo al livello del primo, poiché solo se si mantiene la *distanza* tra i due poli diviene possibile lo spazio del pensiero logico-matematico come quello figurativo estetico.

Questo cooperare delle due principali forze intellettuali del Rinascimento produce anche un altro risultato, e conduce a una trasformazione e ad una nuova e radicale costituzione della teoria della «sensibilità». Abbiamo già visto come la visione complessiva della natura di Leonardo derivi dalla specifica forza originaria del suo carattere, dalla sua fantasia sensibile esatta. Se per Pico la magia era «apice della filosofia» (*apex et fastigium totius philosophiae*), nel *Trattato della pittura* di Leonardo pare che la pittura intenda rivendicare a sé questo ruolo. Difatti chi disprezza la pittura non ama né la filosofia, né la natura.⁷³ Concependo così il valore e il senso dell'arte figurativa, il Rinascimento si separa anche dalla filosofia di Platone, che nell'arte aveva visto quasi esclusivamente l'elemento «mimetico» dell'imitazione, escludendola perciò, in quanto arte degli *eidola*, dall'autentica visione delle idee.⁷⁴ Il fatto che perfino l'idealismo speculativo accolga l'esigenza che qui veniva posta e la aiuti ad ottenere un riconoscimento sistematico è caratteristico della profondità con cui tale opposizione si radica nel carattere stesso del Rinascimento. La dottrina di Niccolò Cusano non ha sviluppato un'*estetica* autonoma, ma, di contro alla concezione platonica, nella teoria della conoscenza ha conquistato alla sensibilità un posto e un apprezzamento completamente nuovi. È significativo e caratteristico che Cusano si richiami a Platone e si riallacci direttamente a lui esattamente in quei luoghi in cui Platone stesso sembra più che mai conciliante riguardo alla percezione sensibile, quando sembra concederle un valore conoscitivo, per quanto condizionato e relativo. Egli cita i passi della *Repubblica* platonica in cui è spiegato che le singole classi della percezione sensibile, proprio a causa delle interne contraddizioni che esse recano

⁷³ *Les manuscrits de Léonard de Vinci* cit. (manoscritto H Ash. 2038, fol. 20^v), [VI:] *Manuscrit H de la Bibliothèque de l'Institut; Ash. 2038 et 2037 de la Bibliothèque Nationale*: «Chome s chi spreza la pittura non ama la filosofia né la natura». (Herzfeld, *Leonardo da Vinci* cit., p. 134).

⁷⁴ Maggiori dettagli nella mia conferenza *Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen*, in «Vorträge der Bibliothek Warburg», II, 1, 1922-23, pp. 1-27 [ECW XVI, pp. 135-163; trad. it. di Andrea Pinotti in Aby Warburg e Ernst Cassirer, *Il mondo di ieri. Lettere*, a cura di Maurizio Ghelardi, Torino 2003, pp. 129-68].

in sé, favoriscono indirettamente l'obiettivo della conoscenza: sono infatti proprio esse a non permettere che l'anima si acquieti nella mera percezione, giacché stimolano il pensiero e diventano il suo «paracleto»: la contraddizione nel sensibile induce a cercare il senso autentico e vero in un altro luogo, nell'ambito della διάνοια.⁷⁵ Ma ciò che qui Platone concede solo ad una *specie* particolare di percezione sensibile, Cusano finisce per estenderlo al *genere*. Tale forza animatrice e stimolatrice è propria non solo di questa o quella specie di percezione, ma dell'esperienza sensibile nella sua totalità. L'intelletto non giunge alla coscienza di ciò che è e di ciò che è capace di fare senza prima essere stato spinto al movimento che gli è proprio dalle forze della sensibilità. Se tale stimolo lo determina a volgersi alla sfera sensibile, ciò non avviene affinché egli discenda in essa, ma perché la innalzi a sé. La sua apparente discesa verso il sensibile significa piuttosto l'ascesa di quest'ultimo. Nella «alterità» del mondo sensibile esso trova ora la propria immutabile unità e identità, e nella dedizione a ciò che sembra non corrispondere alla sua natura, trova la sua perfezione, il suo sviluppo e la comprensione di sé.⁷⁶ Adesso l'esperienza costituisce non più il contrario e l'opposto della facoltà fondamentale della conoscenza teoretica, della ragione scientifica, ma il suo vero e proprio mezzo, l'ambito della sua attività e della sua conferma. In Leonardo e in Galilei l'opposizione è risolta attraverso un semplice rapporto di interazione. La differenza tra ragione ed esperienza non è che una differenza di *direzione*. «Mia intenzione è – così si legge in una ricerca di Leonardo sul principio della leva – allegare prima la sperienza e poi colla ragione dimostrare perché tale esperienza è constrecta in tal modo così ad operare e questa è la vera regola come li speculatori delli effecti naturali hanno a procedere. E ancora che la natura cominci dalla ragione e termini nella sperientia a noi bisogna seguitare in contrario, cioè cominciando (come di sopra dissi) dalla sperientia e con quella investire la ragione».⁷⁷ Come nella distinzione galileiana e nella correlativa riunificazione dei metodi «risoluti-

⁷⁵ Pl., *Resp.*, 523 A sgg. [523 C: «Ὡς ἐγγύθεν τοίνυν ὁρωμένους λέγουντός μου διανοοῦ»]; cfr. Cusanus, *Idiota* cit. (libro III: *De mente*, cap. 4), foll. 152-53 [cfr. Id., *Opera omnia*, V cit., p. 77; trad. it. *infra*, p. 231].

⁷⁶ Id., *De coniecturis* cit. (libro II, cap. 11), foll. 106-07; *ibid.* (libro II, cap. 16), foll. 112-16 [cfr. Id., *Opera omnia*, III cit., pp. 124-30, 157-59; trad. it., pp. 287-89]; (per l'intera argomentazione, cfr. *supra*, pp. 52-53).

⁷⁷ *Les manuscrits de Léonard de Vinci* (manoscritto E, fol. 55^v), [III cit.]. Cfr. Herzfeld, *Leonardo da Vinci* cit., p. 6.

vi» (analitici) e «compositivi» (costruttivi), ha luogo dunque qui un autentico procedimento circolare: dal fenomeno si risale alle sue «ragioni», da queste di nuovo ai fenomeni. Con ciò è superata la netta divisione che Platone compie tra la via *dialettica* e quella *matematica*,⁷⁸ giacché la prima, «verso l'alto», e la seconda «verso il basso» si identificano, giacché ciascuna di esse rappresenta soltanto una diversa tappa nel processo ciclico della conoscenza. In tal modo si presenta sotto una nuova luce perfino il rapporto tra la teoria pura e le sue applicazioni. Anche la dottrina platonica della conoscenza contempla una matematica «applicata», e le assegna una posizione ben determinata nella scala sistematica del sapere. Anzi, si può dire che Platone, mediante la nota richiesta posta agli astronomi del suo tempo, vale a dire quella di «salvare» i fenomeni del cielo riferendoli e riconducendoli a moti ordinati e rigidamente uniformi, avesse conferito per la prima volta al concetto di «applicazione» della matematica alla natura un senso preciso e metodicamente pregnante. Nondimeno, la conoscenza della natura, il sapere che riguarda i fenomeni sensibili in quanto tali, non è fine a se stesso ma deve servire soltanto da oggetto rispetto alla pura teoria. Il dialettico si volge all'astronomia perché interessato non all'*oggetto*, ma ai *problemi* che essa pone al matematico e dunque al pensatore puro. Egli non intende immergersi nella considerazione e ammirazione del «vario lavoro del cielo», ma lascia stare le cose nel cielo poiché gli preme invece rendere non più inutile, ma utile ciò che vi è di razionale per natura nella sua anima, impegnandosi così nella scienza delle stelle.⁷⁹ L'intenzione dell'astronomo filosofo non è dunque empirica, ma propedeutica, non mira al mondo sensibile in sé ma a quel «ritorno» dell'anima che conduce da esso al puro mondo delle idee. Di fronte a tale concezione fondamentale, il pensiero del Rinascimento, anche là ove i motivi autenticamente platonici rivivono direttamente, indica una svolta decisiva, giacché solo nel Rinascimento al mondo dell'esperienza è attribuito il suo vero e proprio diritto. Il contenuto empirico e la forma matematica restano come in precedenza rigorosamente riferiti l'uno all'altra, ma tale relazione riceve adesso per così dire un segno contrario: l'empirico non deve semplicemente essere superato nell'ideale e quindi spogliato del suo carattere specifico, ma è l'ideale che deve trovare nell'empirico la sua vera realizzazione e dunque la sua confer-

⁷⁸ Pl., *Resp.*, 533 C sgg. [533 D: «καὶ ἀνάγει ἄ[νω]»].

⁷⁹ *Ibid.*, 529 D-530 A [529 D: «τῇ περὶ τὸν οὐρανὸν ποιικιλίᾳ»].

ma e giustificazione. Se per Platone la dottrina del moto era solo un «paradeigma», un esempio necessariamente imperfetto dei rapporti matematici astratti, essa assume adesso non solo un valore proprio, ma diventa addirittura l'obiettivo cui mira ogni matematica pura. Secondo Leonardo la meccanica è «il paradiso delle scienze matematiche», poiché solo in essa si colgono i «frutti» di queste ultime.⁸⁰ Galilei segna la conclusione di questo sviluppo, conferendogli parallelamente la più chiara espressione metodica, giacché per lui il movimento stesso diviene *idea*, non appartiene più al regno umbratile del divenire, della γένεσις platonica, ma si eleva al puro essere, in quanto gli è propria una rigida legalità e quindi una costanza e una necessità. Il movimento, anzi anche la massa materiale, considerata in quanto oggetto del *sapere*, possiede una idealità, e in entrambi si possono mostrare determinazioni immutabili che si comportano sempre allo stesso modo, vale a dire delle autentiche leggi essenziali matematiche.⁸¹ Solo così l'esperienza è innalzata a conoscenza rigorosa e, come scrive Galilei nell'introduzione alle indagini decisive dei *Discorsi* sul movimento locale, è conquistata «una scienza nuova sopra un antichissimo oggetto». ⁸² Qui la tendenza realistico-empirista e quella idealistica del Rinascimento trovano un'espressione adeguata. Se la teoria della scienza del Rinascimento assegna un nuovo posto alla sensibilità, ciò accade perché essa si sente soltanto adesso in quanto teoria realmente all'altezza, perché ha elaborato i mezzi ideali fondamentali grazie ai quali la mera percezione sensibile può essere strutturata in una *intuizione* pura. È l'identica direzione fondamentale dell'indagine e uno stesso passaggio caratteristico ciò che conferisce la sua impronta anche alla *cosmologia* del Rinascimento. La mutata concezione della natura del movimento esige e fa nascere al suo interno un nuovo concetto del mondo. Quanto più il problema del movimento si sposta nel fuoco dell'indagine, quanto più chiaramente esso è com-

⁸⁰ *Les manuscrits de Léonard de Vinci* (manoscritto E, fol. 8^v), [III cit.].

⁸¹ Cfr. ad es. Galileo Galilei, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attenenti alla meccanica ed ai movimenti locali. Altrimenti dialoghi delle nuove scienze* (Le opere. Edizione nazionale cit., XIII), p. 7: «E perché io suppongo la materia esser inalterabile, cioè sempre l'istessa, è manifesto che di lei, come di affezione esterna e necessaria, si possono produr dimostrazioni non meno dell'altre schiette e pure matematiche». Per il movimento viene formulato lo stesso principio ad es. nello scritto di Galilei contro Vincenzo di Grazia (cfr. ad es. *Le opere. Edizione nazionale* cit., XII, pp. 507 sgg.).

⁸² Id., *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attenenti alla meccanica ed ai movimenti locali* cit., p. 148 [«De subjecto vetustissimo novissimam promovemus scientiam»].

preso nella sua nuova forma, tanto più decisamente esso spinge verso una trasformazione radicale della dottrina degli elementi e dell'universo.

3.

Che il primato logico e scientifico assunto dal problema del movimento nella filosofia del Rinascimento racchiuda in sé il germe e l'origine della cosmologia moderna ha in apparenza un carattere storicamente paradossale. Difatti: la questione non era stata forse individuata da molti secoli, e la concezione *aristotelica* del movimento non costituiva forse il nucleo e il centro concettuale della sua intera teoria della natura? La fisica peripatetica si basa sulla differenza fondamentale tra le forme originarie del movimento. Se Aristotele intende il concetto di κίνησις in senso lato, per cui in esso non cade soltanto il mutamento di luogo, ma anche quello qualitativo (ἀλλοίωσις), la crescita quantitativa (αὔξησις) così come la nascita e la morte (γένεσις καὶ φθορά), tuttavia egli considera anche il puro *mutamento di luogo* la prima e fondamentale forma e il vero e proprio πρότερον τῇ φύσει. La differenza che emerge in essa è ciò su cui poggiano la natura e le proprietà dei soggetti che recano in sé tale differenza. I quattro elementi di cui si compone il cosmo, terra, acqua, aria e fuoco, mostrano la loro differenza specifica proprio nel fatto che ad ognuno compete uno specifico tipo di movimento. Ciascuno di questi elementi ha il suo luogo naturale nella struttura del tutto, in cui giunge alla sua particolare perfezione e verso cui tende perciò necessariamente quando ne è separato. Da questo tendere deriva, per gli elementi terreni, il movimento in linea retta, mentre le sostanze perfette e incorruttibili dei corpi celesti ammettono come unica forma di movimento loro adeguata la rotazione secondo una linea perfettamente circolare. In forza della sua natura, del suo peso originario e assoluto, la terra tende al centro del mondo, allo stesso modo in cui il fuoco, in forza della sua assoluta leggerezza, si allontana dal centro. L'etere, invece, che costituisce la sostanza del cielo, non conosce più opposizioni di questo tipo, giacché in esso domina la pura e perfetta uniformità. L'unità del motore divino, che fa ruotare le sfere celesti, riflette la sua immagine nella forma di questa stessa rotazione, che dunque non può essere che rigidamente regolare e circolare.

Per Aristotele quindi il movimento diventa il vero e proprio fondamento della suddivisione del mondo, il *fundamentum divisionis* in senso sia fisico che metafisico, che però può servire da momento originario della determinazione dell'essere solo in quanto esso, in base al suo aspetto puramente qualitativo, è ritenuto assoluta determinazione dell'essere. Ciò che Aristotele sostiene non è dunque una *relazione* meramente ideale, che si definisce all'interno dei due *ordinamenti* universali dello spazio e del tempo, giacché, in base alla sua concezione di fondo, essa non sarebbe in alcun modo sufficiente ad assicurare al movimento un reale significato ontologico, in quanto, rimanendo nella sfera di ciò che è matematicamente astratto e puramente teorico, non potrebbe designare, né tantomeno esaurire, il concreto «che cosa», l'essenza dell'oggetto naturale. Che in tutte le nostre affermazioni riguardo ad un concreto «che cosa» rientrino costantemente le questioni riguardo al «dove», e dunque non sia possibile riferire correttamente delle determinazioni qualitative a dei corpi fisici senza appoggiarsi a determinazioni di luogo, deve quindi essere interpretato da Aristotele in modo tale da conferire al luogo stesso uno specifico significato sostanziale. I luoghi hanno la loro natura e le loro proprietà in modo identico o analogo ai corpi, e tra tali nature sussiste un rapporto ben determinato di unione o di contrasto, di simpatia o antipatia. Il corpo non è mai indifferente rispetto al luogo, in cui si trova e che lo racchiude, ma si pone in un rapporto realmente causale con esso. Ogni elemento fisico cerca il «suo» luogo, che gli appartiene e gli corrisponde, fuggendo da ogni altro a lui opposto. In tal modo, il luogo stesso, in relazione a determinati elementi, sembra dotato di forze che, d'altra parte, non possiamo definire forze attrattive o repulsive nel senso della meccanica moderna, giacché esse non sono ritenute alla stregua di *grandezze* fisico-matematiche che possono essere graduate reciprocamente in base ad un principio del «più» o del «meno». Piuttosto, invece di simili valori relativi di grandezza, ci troviamo anche qui sempre di fronte a valori assoluti dell'essere. Nella costituzione della cosmologia, Aristotele si pone la domanda se la tendenza, in virtù della quale un determinato elemento aspira al suo luogo naturale, si possa pensare come una proprietà di tale elemento e la si possa graduare quantitativamente, e se mostri, in un certo senso, un grado diverso a seconda dell'allontanamento dell'elemento dal suo luogo naturale. Egli fornisce espressamente una risposta negativa a tale questione, proprio in conformità ai presupposti stessi della sua fisica e della sua cosmologia, poiché gli sembra contraddittorio che un corpo pesante sia attratto verso il centro

del mondo con tanta maggior forza quanto più si trova vicino ad esso. La distanza in quanto tale è infatti una determinazione puramente esteriore che non deve essere presa in considerazione quando si tratta di stabilire gli effetti che scaturiscono dalla «natura» di una cosa, dalla sua essenza; quest'ultima, al pari della tendenza del movimento che ne è condizionata, sono proprie di ciascun corpo in un modo assolutamente immutabile, dunque indipendente da circostanze esteriori e casuali come quelle della maggiore vicinanza o distanza: τὸ δ'ἄξιον ἄλλην εἶναι φύσιν τῶν ἀπλῶν σωμάτων, ἂν ἀποσχῶσιν ἔλαττον ἢ πλεῖον τῶν οἰκείων τόπων, ἄλογον· τί γὰρ διαφέρει τοσονδὶ φάναι μῆκος ἀποσχεῖν ἢ τοσονδὶ; διοίσει γὰρ κατὰ λόγον, ὅσῳ πλεῖον μάλλον, τὸ δ'εἶδος τὸ αὐτό.⁸³ In queste affermazioni è formulata con la massima chiarezza e pregnanza l'idea fondamentale della fisica delle «forme sostanziali». Se per la fisica moderna il significato che oggettiva e realizza pertiene a certe *relazioni* immutabili, sicché ogni determinatezza dell'accadere e dell'essere fisico riposa su di esse come sull'espressione delle *leggi naturali* universali in modo tale che i singoli membri delle relazioni, i corpi e i luoghi diventano *definibili* in generale solo grazie a tali leggi, in Aristotele domina invece un rapporto assolutamente inverso. La natura, la φύσις e l'εἶδος dei luoghi «in sé» e dei corpi, degli elementi «in sé», determina la costruzione architettonica del cosmo e la forma dell'accadere in esso.

La fisica scolastica ha sempre mantenuto tale presupposto di fondo. Duhem ha mostrato come nel xiv secolo anche all'interno della fisica scolastica inizi a muoversi una nuova mentalità, e come in particolare le opere di Alberto di Sassonia pongano determinati problemi che, considerando semplicemente la forma della *posizione delle questioni*, hanno preparato la strada alla moderna cosmologia, a Keplero e a Newton.⁸⁴ Tuttavia, una risposta a tali problemi poteva essere trovata solo dopo la rimozione del fondamento della fisica aristotelica, dopo lo scardinamento della dottrina del luogo e dello spazio. Nell'ambito della filosofia speculativa, il *De docta ignorantia* segna il vero e proprio punto di rottura, poiché attacca il nucleo della dottrina aristotelica. Il significato cosmologico dell'opera di Cusano non riposa principalmente sul fatto che rinnova la dottrina antica, in particolare pitagorica, del movimento della Terra, ma sul *principio* da cui scaturisce tale rinnovamento. Per la prima volta è formulata con reale nettezza l'idea fondamentale della

⁸³ Arst., *De coelo*, A 8.

⁸⁴ Cfr. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci* cit., II, pp. 82 sgg. e *passim*.

relatività del luogo e del movimento, e tale idea sembra in sé un mero corollario del postulato più generale che domina la *dottrina della conoscenza* di Cusano. Per determinare il concetto di verità oggettiva Cusano deve approfondire filosoficamente e speculativamente i principi della *misurazione*, giacché ogni conoscere gli sembra un semplice caso particolare della funzione universale della misura. *Mens* e *mensura* appartengono allo stesso genere: chi ha compreso l'essenza del misurare può dedurre il vero e proprio significato e la profondità della mente. Ma tale connessione implica un'ulteriore conseguenza. L'autentica dottrina della misura, la cosmologia e la cosmografia matematica dipendono dalla concezione del rapporto tra «soggetto» e «oggetto». Chi intende trovare l'oggettiva misura del cosmo, deve anzitutto riferirsi al metodo e alla forma fondamentale della misurazione in generale, fare chiarezza sulle condizioni della misura. Ma una condizione essenziale per ciò, in particolare di ogni paragone locale e temporale, consiste per Cusano nel fatto che in primo luogo determinati punti siano assunti come fissi e invariabili. Se non si *fissano* tali punti saldi, se non si determinano certi poli o centri, risulta impossibile ogni descrizione dei movimenti fisici. Ciò è altrettanto indispensabile quanto lo è l'esigenza, posta dal principio stesso della *docta ignorantia*, per cui comprendere significa un *fissare*, una determinazione non assoluta e ontologica, ma ipotetica e ideale. La mente che misura non può fare a meno di punti saldi e centri, ma la scelta di tali punti non le è imposta una volta per tutte dalla natura oggettiva delle cose, in quanto è insita nella sua stessa libertà. Nessun «luogo» fisico gode di un primato naturale e ciò che dal punto di vista di *un* osservatore risulta in quiete, può essere considerato altrimenti da un'*altra* prospettiva, e viceversa. Il concetto del luogo e del movimento assoluti perde con ciò il suo senso. Se un osservatore si trovasse al Polo nord della Terra e un altro all'apice della volta celeste, al primo parrebbe che il centro fosse il polo, al secondo lo zenith, ed entrambi avrebbero ragione a considerare il luogo in cui si trovano come punto centrale riferendo ad esso tutto il resto. Compito dell'*intelletto* è collegare tutti questi aspetti sensibili e comprenderli in modo «complicato» in unità. Sotto questo punto di vista il mondo appare come una ruota nella ruota, una sfera nella sfera, che non ha in nessun luogo un centro che meriti la priorità assoluta.⁸⁵

⁸⁵ Cusanus, *De docta ignorantia* cit. (libro II, cap. 11), fol. 39 [cfr. Id., *Opera omnia*, I cit., p. 161; trad. it., p. 149]: «Complicata igitur istas diversas imaginationes, ut sit centrum Zenith et e converso: et tunc per intellectum (cui tantum docta servit ignorantia) vides, mundum

Di fronte al mondo aristotelico con i suoi luoghi e le sue misure stabiliti, un simile relativismo può sembrare ad un primo sguardo come una completa dissoluzione, ma anche in questo caso l'apparente scetticismo della *docta ignorantia* serve solo da propedeutica e da veicolo per la comprensione di un compito *positivo* totalmente nuovo. Nella fisica peripatetica domina l'idea di fissazione reciproca degli elementi fondamentali: i luoghi sono fissati dai corpi, e questi dai luoghi che sono loro propri. La sfera spaziale è divisa conseguentemente allo stesso modo e secondo gli stessi punti di vista della sfera degli oggetti: come le cose si dividono in eterne e mutevoli, perfette e imperfette, così una divisione analoga attraversa il mondo spaziale; come nelle prime le proprietà non sono intercambiabili, così non lo sono i luoghi, e ciò che è «in alto» è diviso da ciò che è «in basso», il mondo «superiore» celeste è separato da quello «inferiore» sublunare da un abisso incolmabile. Il superamento di tale divisione sembra in un primo momento minacci ogni fissazione spaziale certa, ogni posizione di confini chiara e univoca. L'*ἄπειρον*, non solo nel senso dell'infinito quantitativo, ma di ciò che è privo di determinazioni qualitative, sembra dominare di nuovo il *πέρας*, il caos appare come il dominatore del cosmo. Ma proprio a questo punto è introdotta la nuova esigenza positiva infinitamente fertile: il nuovo principio della conoscenza che acquista vita nella filosofia di Cusano, la nuova norma della certezza qui enunciata, distrugge l'immagine del mondo aristotelico con i suoi centri stabili e le sue sfere incluse le une nelle altre, intendendo il mondo come una mera immagine. Proprio da tale distruzione discende con tanto maggiore urgenza il compito di ricostruire l'ordine complessivo dell'essere e dell'accadere con la forza e con i mezzi propri dell'intelletto, che deve imparare a muoversi nel proprio medium, il libero etere del pensiero, senza alcun sostegno e aiuto sensibile, per giungere, in forza di tale movimento, a dominare la sensibilità innalzandola a sé. L'ordine dei problemi, in confronto con la fisica aristotelico-scolastica, risulta invertito: ciò che per quest'ultima valeva come punto iniziale diventa adesso fine e meta della

et eius motum ac figuram attingi non posse, quoniam apparebit quasi rota in rota, et sphaera in sphaera, nullibi habens centrum vel circumferentiam, ut praefertur»; per il significato storico e la prosecuzione di tale dottrina cfr. in part. Ernst Friedrich Apelt, *Die Reformation der Sternkunde. Ein Beitrag zur deutschen Culturgeschichte*, Jena 1852, pp. 18 sgg. Per il nesso sistematico che sussiste tra la metafisica di Cusano e la sua cosmologia si può adesso rimandare ad una dissertazione amburghese, prossima alla pubblicazione, di Hans Joachim Ritter [Hans Joachim Ritter, *Docta Ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus*, Diss., Hamburg 1927].

considerazione cosmologica. Una volta riconosciuta in linea di principio la relatività di ogni determinazione di luogo, non si può più porre la questione di come sia possibile conquistare dei *punti* fermi nell'universo, ma solo di come si possano raggiungere, pur nell'ambito della correlazione generale e della sconfinata variabilità in cui ora ci troviamo, *leggi* stabili del mutamento. La determinazione di qualsiasi «luogo» presuppone un sistema di *regole* universali del movimento e può avere luogo solo all'interno di esso. Sull'unità di queste regole riposa l'unità dell'universo in quanto *universum contractum*. Infatti, ciò che distingue l'unità «contratta» che chiamiamo «universo» da quella assoluta di Dio è che nella prima l'identità non può mai presentarsi come sostanziale, ma solo come relativa, solo in riferimento alla «alterità». Solo tramite il medium della molteplicità si può comprendere l'unità, solo attraverso il medium del mutamento la costanza. Entrambe le determinazioni non si distinguono per il modo in cui si distribuiscono su diverse sfere dell'universo, ove o domina il mutamento o l'unità e l'uniformità; una simile distinzione spaziale sarebbe difatti in contraddizione con il principio concettuale della *correlatività*. Nel cosmo cusano non esiste più nessun singolo essere che non unisca indissolubilmente in sé le determinazioni della «unità» e della «alterità», della durata e del continuo mutamento, quindi nessuna singola parte si trova «al di fuori» delle altre, «al di sopra» o «al di sotto», ma vale il principio per cui «tutto è in tutto» (*quodlibet in quolibet*). Se il cosmo è riconosciuto come un insieme di movimenti che si innestano gli uni sugli altri secondo leggi stabilite, allora in esso non esiste più nessun «alto» e «basso», nessun elemento eterno e necessario che si distingua da ciò che è temporale e casuale, piuttosto ogni realtà empirica è caratterizzata dal fatto di costituire la coincidenza di questi opposti. Tale coincidenza, in quanto inclusione qualitativa, può soltanto esistere o non esistere, e non può sussistere in un luogo in minor grado e in un altro in grado superiore. Tra le parti dell'universo si trova la stessa relazione *simbolica* che secondo Cusano sussiste tra l'universo e Dio. Allo stesso modo in cui il massimo assoluto possiede la sua immagine nel massimo relativo e l'infinità assoluta di Dio nell'assenza di confini dell'universo, così il mondo nella sua totalità *si riconosce* in ciascuno dei suoi singoli membri, e la *costituzione* di tale totalità si riflette in ogni sua particolare determinazione e in ogni sua singola condizione. Se nessuna parte *si identifica* semplicemente con il tutto, e non è in grado di comprendere in sé la sua perfezione e compiutezza, ognuna avanza tut-

tavia la pretesa di *representare* in sé tale perfezione. Da questa concezione metafisica deriva il nuovo concetto cosmologico della *uniformità* cusana che, in forza del principio della *docta ignorantia*, è conseguita solo grazie all'accrescimento infinito della distanza tra l'elemento empirico e il mondo della forma «assoluta», mentre *all'interno* della realtà condizionata, sensibile-empirica, le differenze vengono relativizzate e superate. Ogni parte del cosmo è ciò che è sempre solo in rapporto al tutto, ma al tempo stesso tale rapporto è concepito in modo tale che in esso non si possa fare a meno di nessun membro senza distruggere con ciò la funzione del tutto. Su questa intima correlazione di tutte le parti, e non su un impulso trasmesso dall'esterno, si fonda il *movimento* del cosmo, che non ha più bisogno di nessuna sollecitazione esterna, di nessun motore divino, una volta che si sia riconosciuto che in esso ciò che si manifesta non è che la correlazione delle cose, dunque la loro immanente «realtà». Nella totalità, nella diversità infinita dei singoli movimenti e nella legge universale che li abbraccia come principio unitario, si determina e si esaurisce la «natura» che non è altro che la «complicazione» di tutto ciò che avviene nel movimento e in virtù di esso.

Con ciò sono poste le basi di una nuova dinamica, e benché il pensiero speculativo in Cusano avesse colto con sorprendente sicurezza tale compito, non era in grado di risolverlo con i propri mezzi. L'obiettivo intravisto doveva, prima di poter essere raggiunto, crearsi passo dopo passo i mezzi idonei, le forme adeguate di pensiero. Keplero si rivela, non solo grazie alla concreta formulazione delle leggi fondamentali del moto dei pianeti, ma anche alla loro fondazione metodica e di principio, come l'ideatore di un nuovo concetto di scienza. Il luogo – così egli sottolinea – non è qualcosa di determinato e di dato in sé: *Omnis [...] locatio [...] est mentis seu mavis sensus communis opus*.⁸⁶ Tale principio domina sia l'astronomia teorica, sia l'ottica e la teoria della percezione di Keplero, e intreccia tutte e tre in una unità intellettuale. Solo a partire da qui si può comprendere pienamente quale servizio abbia prestato al pensiero moderno lo sguardo al principio della relatività del luogo e del movimento, giacché in esso è colto un nuovo rapporto fondamentale tra «natura» e «spirito», tra «oggetto» e «soggetto». Emerge adesso chiaramente il fattore *ideale* che è contenuto in ogni posi-

⁸⁶ Joannes Keplerus, *Astronomiae pars optica*, in Id., *Opera omnia*, II cit., pp. 1-398: p. 55 [cfr. Id., *Gesammelte Werke* cit., XVI, a cura di Max Caspar, München 1954, pp. 84-92: p. 89].

zione dell'oggetto, e perfino in ogni oggettivazione spaziale. Proprio perché il luogo non può essere considerato una proprietà delle cose immediatamente data, ma viene inteso come pura relazione, sorge il compito di assegnargli il suo posto stabile nel complesso della conoscenza della natura, e di comprenderlo nella sua propria e caratteristica «struttura». Il rapporto del «luogo» singolo con lo «spazio» subisce con ciò una trasformazione essenziale. Quando Aristotele riunisce ogni singola determinazione locale in uno spazio complessivo unitario, anche tale rapporto è pensato in termini fisici piuttosto che matematici. La connessione di cui qui si tratta infatti non deve essere pensata tanto in modo ideale quanto piuttosto in modo concreto: l'unico spazio che abbraccia ogni cosa contiene in sé i luoghi particolari come suoi elementi costitutivi. In generale, tra il luogo che un corpo occupa e il corpo stesso esiste un rapporto cosale. Aristotele paragona questa relazione a quella che sussiste, ad esempio, tra un vaso e un liquido: allo stesso modo in cui la stessa brocca o lo stesso otre può contenere ora vino ora acqua, così lo stesso luogo può accogliere in sé ora questo ora quel corpo. Ciò che chiamiamo spazio non è né la materia del corpo né il corpo stesso, poiché entrambi sono ciò che è contenuto, mentre nel concetto di spazio noi pensiamo piuttosto ciò *che contiene*. Con quest'ultimo non si devono intendere dunque i confini propri del corpo o la sua forma, giacché la forma del corpo si muove insieme ad esso e, se la considerassimo come espressione dello spazio, il corpo non si muoverebbe *in* esso, ma *con* esso. Lo spazio può essere determinato solo come il confine del corpo che racchiude di contro a ciò che è racchiuso, e il luogo di ogni singolo corpo viene indicato dal confine interno dell'oggetto che più da vicino lo racchiude, mentre sotto lo spazio nel suo complesso si deve pensare il confine della sfera celeste più esterna.⁸⁷ Il confine deve essere inteso però come una linea geometrica, non come un'entità materiale, e nondimeno proprio la totalità di tali determinazioni geometriche è simile più a un mero *aggregato* che ad un *sistema*. Difatti, il τόπος κοινός, lo spazio «comune», non significa la *condizione* per la posizione degli spazi singoli ma, in quanto è ciò che racchiude sensibilmente, sta agli spazi particolari come questi ultimi, analogamente, stanno ai singoli corpi. Ciascun «luogo» particolare, ciascun ἴδιος τόπος, circonda i corpi particolari che contiene in sé per così dire come un foderò, e lo spazio generale indica, in tale inclusione progressiva

⁸⁷ Cfr. Arst., *Phys.* (libro I, capp. 5-7); *De coelo* (libro IV, cap. 3 e *passim*).

dell'uno dentro l'altro, solo il guscio più esterno, al di là del quale non può più darsi né uno spazio, né un corpo. Il concetto di «spazio vuoto» non ha alcun senso determinato nel sistema della fisica peripatetica, poiché lo spazio è inteso solo come una determinazione *del* corpo, come suo confine, a cui aderisce necessariamente, sicché dove non c'è corpo viene a mancare anche la possibilità dello spazio. Uno spazio vuoto sarebbe simile ad un contenitore che non contiene nulla, dunque ad una *contradictio in adjecto*. Anche la *continuità* dello spazio si trasforma da determinazione geometrico-ideale a determinazione cosale. Allo stesso modo in cui definiamo continuo il mondo dei corpi perché nelle vicinanze immediate di ogni corpo se ne trova sempre un altro, sicché non si danno mai dei vuoti, così anche nella connessione tra i singoli luoghi individuali e lo spazio complessivo non si può concepire nessuno *hiatus*. La continuità dello spazio non è, come ad esempio nelle teorie idealistiche, fondata nella sua «forma» e nel suo «principio», ma consegue da ciò che esso è dal punto di vista cosale-sostanziale, in quanto sostrato.

Di fronte a tale concezione, uno dei compiti essenziali della filosofia e della matematica rinascimentali consiste nel creare progressivamente le precondizioni per un nuovo concetto di spazio, sostituire lo *spazio-aggregato* con lo *spazio-sistema*, lo spazio come *sostrato* con lo spazio come *funzione*. Lo spazio doveva essere per così dire spogliato della sua concretezza, della sua natura sostanziale, ed essere scoperto quale libera struttura lineare ideale.⁸⁸ Il primo passo su questa via consisté nel fissare il principio generale dell'omogeneità dello spazio, che nel sistema della fisica aristotelica non ha alcun posto, visto che in essa esiste tra i «luoghi» la stessa radicale differenza che sussiste tra gli elementi fisici. Se un determinato elemento, conformemente alla sua natura, tende verso l'alto e un altro verso il basso, con ciò si afferma che tale «alto» e «basso» possiedono in sé una propria qualità stabilita, una specifica φύσις. Diversamente, laddove lo spazio deve essere inteso non come insieme di qualità date, ma come un tutto sistematico prodotto in modo costruttivo, allora si deve esigere anzitutto che la forma di tale

⁸⁸ Come tale scoperta si compia non solo nella matematica e nella cosmologia, ma anche nell'arte figurativa e nella teoria dell'arte del Rinascimento, anzi come la teoria della *prospettiva* anticipi qui i risultati della matematica e della cosmologia moderne è stato recentemente mostrato da Panofsky: cfr. la sua conferenza *Die Perspektive als «symbolische Form»*, in «Vorträge der Bibliothek Warburg», IV, 1927, pp. 258-330 [trad. it. a cura di Guido D. Neri in Erwin Panofsky, *La prospettiva come «forma simbolica» e altri scritti*, Milano 1961, pp. 37-117].

costruzione obbedisca ad una legge rigorosamente unitaria. Da tutti i punti dello spazio deve essere possibile adesso in linea di principio la medesima costruzione, ciascuno deve poter essere pensato come punto di partenza e di arrivo di qualsiasi *operazione* geometrica possibile in generale. Questo postulato è già colto nella sua universalità in Niccolò Cusano, ma riceve il suo reale e concreto compimento solo nella dottrina del moto di Galilei. Adesso si comprende perché egli, nella critica alla filosofia e alla fisica peripatetiche torni sempre di nuovo a tale problema centrale, in cui si realizza addirittura una piena inversione del *concetto* di natura fino allora valido. «Natura» significa non più il mondo delle forme sostanziali, né la ragione del movimento e della quiete degli elementi, designa invece quella universale *legalità del movimento* a cui non può sottrarsi nessun essere particolare, qualunque sia la sua costituzione specifica, poiché esso si inserisce in un *ordine* universale dell'accadere soltanto grazie ad essa. Nel momento in cui concepiamo tale ordine come matematico-ideale, e lo confrontiamo poi con i dati dell'esperienza sensibile verificandolo con essi, sorge una connessione sempre più salda tra entrambi, connessione che non è vincolata, secondo il suo principio, a nessuna restrizione. Nel mondo di Galilei non esistono limiti che impediscono all'«ideale» la piena applicabilità al «reale», e all'«astratto» la piena validità per il «concreto». Per lui dalla necessaria omogeneità dello spazio geometrico segue quella del mondo. Il movimento cessa di essere un particolare «quale» che si trova in corpi di specie diverse in qualità difforme, ma diventa determinabile mediante un'unica e medesima legge di misura e di grandezza universalmente valida. La connessione, la sintesi dei movimenti segue unicamente il principio della sintesi dei numeri puri, o la riunione di diverse operazioni geometriche, che era impossibile finché ci si atteneva ai presupposti di fondo della fisica aristotelica, poiché in essa tra le diverse forme di movimento, al pari di una opposizione reale, sussisteva anche una sorta di opposizione logica. In realtà, anche Aristotele conosce, accanto alle fondamentali forme contrapposte del movimento, rettilineo e circolare, uno di tipo «misto» che partecipa di entrambi. Ma una simile commistione è pensabile solo là dove non si ha a che fare con un *soggetto* unitario del movimento, e dunque ciò che si muove non è un corpo semplice, ma un corpo composto di elementi eterogenei. Se per contro risaliamo a ciò che è realmente semplice, allora alla «natura» di ogni elemento corrisponde uno ed un *solo* movimento: attribuirgliene più di uno significherebbe negare la sua

propria determinatezza univoca. Un corpo «semplice» a cui spettava il movimento circolare che quello lineare, sia quello che si allontana dal centro sia quello che tende verso esso, sarebbe di fatto, dal punto di vista della fisica aristotelica, come un ferro di legno, giacché in esso dovrebbero essere riunite due forme sostanziali contrarie. Galilei capovolge su questo punto la regola e il principio aristotelico-scolastico: *operari sequitur esse*. Invece di dedurre la forma dell'agire da un'assunzione dogmatica sulla forma dell'essere, egli prende le mosse dalle leggi empiriche dell'agire per raggiungere grazie ad esse mediatamente la disposizione di una determinazione dell'essere.⁸⁹ La sua concezione della forma dell'agire è a sua volta condizionata e sostenuta dalla idea fondamentale della forma del sapere. Per Galilei l'unità della natura, della *physis*, consegue da quella della fisica, e quest'ultima è garantita a sua volta dall'unità della geometria e della matematica. Poiché esiste un'assiomatica universale della misura, della determinazione esatta ed empirica delle grandezze, anche il mondo di ciò che è misurabile non contiene nessun contrasto assolutamente insuperabile. Sono le stesse norme ideali fondamentali quelle in base a cui comprendiamo la caduta dei gravi e il corso degli astri, e determiniamo il mondo terreno al pari di quello celeste. Grazie a questa svolta si può comprendere di nuovo, dal punto di vista sistematico e storico, il significato decisivo del problema del metodo riguardo alla questione dell'essere. Nel Medioevo il dualismo metodico, l'opposizione tra teologia e fisica si rispecchia in un concetto dualistico della materia. Tommaso d'Aquino sottolinea addirittura che la materia terrena e quella celeste non hanno in comune l'essenza, ma unicamente il semplice *nome*. La concezione moderna, che si basa invece sul presupposto dell'unità dell'intelletto e sull'idea della «*mathesis universalis*» di Descartes, è costretta a indicare la conclusione opposta: la *sostanza* del mondo dei corpi è una sola perché il sapere empirico e razionale, per quanto il suo oggetto possa essere sempre diverso, soggiace alle stesse regole e agli stessi principi.

Se qui sono le norme ideali della conoscenza matematica a conquistare un'influenza decisiva sulla formazione della fisica empirica e del concetto di movimento, si può dire che d'ora in avanti si osserva anche il processo inverso. La nuova unità che viene creata

⁸⁹ Per maggiori dettagli cfr. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, I cit., pp. 401 sgg. [ECW II, pp. 343 sgg.; trad. it., pp. 421 sgg.].

tra geometria e fisica influisce in modo tale che il movimento, considerato come idea matematica, si introduce nella trattazione della geometria. Nel percorso dalla matematica antica a quella moderna, dalla geometria «sintetica» dei Greci e quella analitica e all'analisi dell'infinito, questo passo rappresenta una delle tappe più importanti. Soltanto grazie ad esso diventa possibile giungere ad una distinzione chiara tra la concezione dello spazio e quella empirica delle cose, e trasformare lo «spazio delle cose» nel puro «spazio-sistema». Lo spazio della fisica aristotelica, che era definito come il confine del corpo che racchiude opponendosi a ciò che è racchiuso, mostra in tale definizione di rimanere ancora legato ai corpi e di rappresentare una mera determinazione di ciò che è corporeo. In esso non si trova dunque nessuna vera libertà di movimento e di progresso teorico. Non solo nessuna linea può essere prolungata in senso proprio all'infinito – poiché l'infinito attuale racchiude in sé un'intima contraddizione – ma perfino il movimento in generale non può essere pensato senza limitazioni in qualsiasi direzione. Il carattere specifico di ciò che è *mobile* pone fin dall'inizio dei limiti fissi a tale prosecuzione, sicché a determinati elementi conven- gono luoghi e direzioni determinati, e naturalmente altri luoghi e direzioni contrastano con la loro natura. La dinamica moderna rovescia questa situazione rendendo il movimento, nella sua ampiezza e generalità, un veicolo della conoscenza spaziale, della determinazione di figure geometriche. Tale inversione si presenta nel modo più chiaro nelle indagini stereometriche di Keplero, che stabilisce il rapporto di misura tra figure corporee complicate non confrontandole semplicemente come figure date e compiute, ma osservando la regola in base alla quale possiamo pensarle nel loro processo generativo. Ogni forma corporea appare come una totalità di singole determinazioni di posizioni infinitamente molteplici, che essa attraversa in questa loro costituzione genetica, ed è compito del pensiero matematico trovare un concetto di misura unitario per una simile totalità. Così, ad esempio, il cerchio appare come un insieme di infiniti triangoli isosceli infinitamente sottili, i cui vertici si incontrano nel suo centro, e analogamente la sfera viene pensata e calcolata come un tutto composto di infiniti coni. L'indagine di Keplero non si estende soltanto a queste note figure geometriche fondamentali: egli fa scaturire, grazie al movimento di diverse superfici, coniche e sferiche, intorno a determinati assi, diametri e ordinate, una grande quantità di nuove forme, di cui cerca di deter-

minare il volume secondo metodi generali.⁹⁰ In tal modo il concetto di infinito si dimostra un *mezzo* della conoscenza matematica non solo legittimo ma addirittura necessario, e con ciò anche il concetto di universo e quello dell'*oggetto* della conoscenza sono sottoposti ad una nuova formulazione. Difatti, ogni «integrale definito» – e il metodo di Keplero consiste proprio nel comprendere le figure geometriche come integrali definiti e nel ridurle ad essi – racchiude in sé la connessione di due momenti che fino allora sembravano incompatibili. L'infinito, che in quanto ὄπειρον sembra indicare l'opposto assoluto del limite, del πέρας, nella nuova forma dell'analisi matematica viene posto adesso al servizio della determinazione quantitativa, anzi mostrato come uno dei suoi principali strumenti; la sua trascendenza metafisica si muta in immanenza logica. Il concetto di spazio abbandona ciò che gli resta di materiale e diventa una pura struttura ordinatrice. Tale svolta si annuncia nel modo più chiaro con l'introduzione del *concetto di coordinate*, che ha luogo grazie a Fermat e Descartes. La geometria analitica di quest'ultimo si fonda su un principio logico-geometrico simile a quello della *stereometria doliorum* di Keplero, giacché anche Descartes non tratta le curve come dati sensibilmente evidenti, ma le fa scaturire da un complesso ordinato di movimenti. La forma della curva viene ridotta analiticamente alla legge di tali movimenti. La considerazione del carattere relativo di ogni movimento conduce oltre: secondo tale principio ogni movimento complesso può essere scomposto in movimenti elementari, i quali assumono la forma più semplice quando li immaginiamo mentre avvengono lungo due assi perpendicolari. Il diverso rapporto di velocità che esiste tra questi due movimenti – quello lungo l'asse delle ascisse e quello lungo l'asse delle ordinate – determina la forma geometrica della curva risultante e rende pienamente riconoscibili tutte le sue proprietà. Al tempo stesso, all'interno del puro spazio relazionale, lo spazio-sistema adesso creato, il pensiero matematico è completamente libero di decidere *quali* punti considerare in quiete e quali in moto. Infatti, secondo una semplice regola di trasformazione, si può passare da ogni sistema di coordinate ad un altro senza che per questo le leggi del movimento, le equazioni espresse dalle curve subiscano un

⁹⁰ Per maggiori dettagli sul metodo kepleriano della *stereometria doliorum* cfr. Hieronymus Georg Zeuthen, *Geschichte der Mathematik im XVI. und XVII. Jahrhundert*, a cura di Raphael Meyer, Leipzig 1903, e Carl Immanuel Gerhardt, *Die Geschichte der höheren Analysis*, Halle a. d. S. 1855, pp. 15 sgg.

mutamento che non sia puramente formale. Si tratta di uno dei progressi essenziali della geometria analitica moderna a fronte della matematica greca, ove si trovano sì determinati accenni di un impiego del concetto di coordinate, ma in essa la considerazione si attiene sempre intimamente alla singola figura data volta per volta, una considerazione che non si eleva mai ad una reale generalità. Il punto di inizio delle coordinate deve costantemente appartenere alla figura osservata o trovarsi in stretta relazione con essa e con le sue proprietà geometriche fondamentali. Rispetto a ciò, per primo Fermat crea un metodo libero da ogni delimitazione di questo tipo e che consente di assumere a piacere il centro del sistema di movimento sul piano della curva. Anche la direzione degli assi delle ascisse e delle ordinate ammette traslazioni e rotazioni di ogni tipo, e invece delle coordinate ad angolo retto si possono usare anche quelle ad angoli obliqui. In sintesi: adesso viene conferita al sistema delle coordinate una posizione totalmente libera rispetto alla curva. Nell'opera *Ad locos planos et solidos isagoge* Fermat ha sottolineato espressamente il vantaggio *metodico* del suo procedimento di contro a quello degli antichi, indicando come suo compito fondamentale «di sottomettere questo ramo del sapere ad un'analisi ad esso singolarmente adeguata, affinché in futuro si possa giungere ad un concetto generale di luogo».⁹¹ Anche la matematica pura non sarebbe stata in grado di conquistare tale universalismo della concezione dello spazio se in precedenza, in particolare sul versante della cosmologia e della filosofia della natura, non fosse intervenuto un allentamento e non fosse venuto meno il concetto di spazio aristotelico-scolastico.

Di fatto tale mutamento, prima di diventare visibile nella metodica della scienza esatta, si annuncia per così dire in una nuova atmosfera e tonalità del *sentimento* complessivo del mondo. Giordano Bruno è il testimone tipico di tale inversione. L'infinito quale strumento della conoscenza scientifica esatta gli è ancora estraneo, e anzi egli lo ha espressamente combattuto e respinto in questa funzione nella sua dottrina del minimo. Ma per quanto non intuisca la struttura logica del nuovo infinito matematico, egli è in grado di comprendere il cosmo infinito con l'ardore di un affetto appassionato, e tale affetto eroico è ciò che adesso si oppone al *ne plus ultra* della dottrina dogmatica della fede medievale e della cosmologia aristotelico-scolastica. Il libero volo della fantasia e del pen-

⁹¹ Cfr. a tale riguardo ad es. Heinrich Wieleitner, *Die Geburt der modernen Mathematik. Historisches und Grundsätzliches*, I: *Die analytische Geometrie*, Karlsruhe 1924, pp. 36 sgg.

siero non può essere ostacolato da limiti spaziali-concreti determinati. Bruno si volge soprattutto contro la concezione dello spazio come «ciò che racchiude», come il *σῶμα περιέχον* della fisica peripatetica. Lo spazio in cui si trova il mondo non costituisce la delimitazione più esterna, in cui il mondo riposa per così dire avvolto e adagiato, ma è piuttosto il libero medium del movimento che si estende senza ostacoli oltre ogni confine finito e in tutte le direzioni. Tale movimento non può, né deve trovare alcun ostacolo nella «natura» di qualsiasi singola cosa o nella condizione generale del cosmo, giacché esso, nella sua universalità e assenza di limiti, è piuttosto ciò che costituisce la natura in quanto tale. Lo spazio infinito è presupposto come veicolo della *forza* infinita, la quale a sua volta non è altro che un'espressione della *vita* infinita dell'universo, e questi tre momenti non sono mai, per Bruno, nettamente distinti. Come nella fisica stoica e neoplatonica cui egli si appoggia, anche in Bruno il concetto di spazio si fonde con quello di etere e quest'ultimo a sua volta con quello dell'anima del mondo, e anche in questo caso è un motivo *dinamico* che rompe e supera la fissità del cosmo aristotelico-scolastico. Ciò che è decisivo non è, come in Keplero e in Galilei, la forma della nuova *scienza* della dinamica, ma un nuovo *sentimento* dinamico *del mondo*. Anche in Copernico Bruno scorge non tanto l'astronomo che calcola, quanto piuttosto l'eroe di un tale sentimento del mondo. «Chi potrà a pieno lodar la magnanimità di questo germano, il quale, avendo poco riguardo a la stolta moltitudine, è stato sì saldo contra il torrente de la contraria fede?»; egli ha per la prima volta aiutato l'idea vera a vincere – quell'idea che «ha disciolto l'animo umano, e la cognizione, ch'era rinchiusa ne l'artissimo carcere de l'aria turbolento, onde a pena, come per certi buchi, avea facultà de remirar le lontanissime stelle». Egli «ha varcato l'aria, penetrato il cielo, discorse le stelle, trapassati gli margini del mondo, fatte svanir le fantastiche mura glia de le prime, ottave, none, decime, et altre che vi s'avesser potute aggiungere sfere».⁹² Da affermazioni di questo tipo si riconosce

⁹² Giordano Bruno, *La cena de le ceneri*, in *Le opere italiane* cit., pp. 113-97: pp. 124 e 127 [cfr. Aquilecchia cit., I, pp. 449-54]; cfr. *De immenso et innumerabilibus seu de universo et mundis* (libro I, cap. 1), in Id., *Opera latine conscripta* cit., I, 1, pp. 191-398: p. 198:

Intrepidus spatium immensum sic findere pennis
Exorior, neque fama facit me impingere in orbes,
Quos falso statuit versus de principio error,
Ut sub conficto reprimamur carcere vere,
Tanquam adamantis cludatur moenibus totum.
Nam mihi mens melior [...].

come per il Nolano il problema dello spazio non appartenga esclusivamente né in primo luogo all'ambito dei problemi cosmologici e di filosofia della natura, ma faccia parte dell'ambito delle questioni *etiche* fondamentali. Questa singolare connessione discende dal fatto che per Bruno l'infinità dello spazio non è mai affermata in base alla semplice testimonianza dell'*intuizione* empirica o matematica, poiché il senso e l'intuizione in quanto tali non sono assolutamente in grado di condurre all'autentico concetto di infinito. Noi comprendiamo piuttosto l'infinito con lo stesso organo con cui cogliamo anche il nostro essere e la nostra essenza: il principio della conoscenza dell'infinito non deve essere dunque cercato se non nel principio dell'Io, in quello della *autocoscienza*.⁹³ Se intendiamo penetrare la sua vera essenza non dobbiamo fermarci all'osservazione passiva, alla mera contemplazione sensibile o estetica, ma occorre sempre, per innalzarsi ad esso, un libero atto e un libero slancio dello spirito. Qui l'Io si assicura la propria libertà interiore, e nasce per lui, quasi come un polo opposto a questa intuizione intellettuale di sé, quella dell'universo infinito. Il sapere del soggetto e dell'oggetto sono qui inestricabilmente intrecciati. Chi non trova in sé l'affetto eroico dell'autoaffermazione e dell'accrescimento illimitato di sé, resta cieco anche di fronte al cosmo e alla sua infinità. Nel dialogo bruniano *Degli eroici furori*, perciò, è la forma della psicologia e dell'etica rinascimentali a presentarsi come il motivo decisivo della nuova cosmologia. L'intuizione dell'infinito è descritta totalmente come opera dell'Io e come tale è *richiesta*. Neppure alla speculazione medievale era estranea l'idea di una molteplicità, anzi di una infinità dei mondi. Essa aveva esaminato secondo ogni riguardo la *possibilità* teorica di tale idea, anche se, in accordo alle ragioni addotte da Aristotele nel *De coelo* in favore dell'unicità del cosmo, si era decisa per lo più contro tale possibilità.⁹⁴ Anche in questa forma di resistenza si riconosce che in essa avevano agito motivi non esclusivamente intellettuali, ma etico-religiosi. Con l'abbandono dell'idea dell'unicità del *mondo* sembrava tralasciata

⁹³ Giordano Bruno, *De l'infinito, universo et mondi* (dialogo I), in *Le opere italiane* cit., pp. 291-400: p. 307 [cfr. ed. Aquilecchia, II cit., p. 35]: «Non è senso che vegga l'infinito, non è senso da cui si richieda questa conclusione: per che l'infinito non può essere oggetto del senso; e però chi dimanda di conoscere questo per via di senso, è simile a colui che volesse veder con gli occhi la sustanza e l'essenza: e chi negasse per questo la cosa, per che non è sensibile o visibile, verrebbe a negar la propria sustanza et essere».

⁹⁴ Per maggiori dettagli sullo stato della questione nella fisica scolastica del XII e XIII secolo cfr. Duhem, *Léonard de Vinci et les deux Infinis*, in *Études sur Léonard de Vinci*, II cit., pp. 3-53.

anche l'idea del *valore* incomparabile dell'uomo, e pareva che al processo religioso fosse stato tolto il suo vero e proprio centro unitario. Anche le menti principali del primo Rinascimento sono influenzate da tale atmosfera di fondo: Petrarca nel *De sui ipsius et aliorum ignorantia* ha definito espressamente la tesi dell'infinità dei mondi come il «colmo della stoltezza», stigmatizzandola come eresia filosofica. Per Bruno, al contrario, è proprio la dignità intellettuale e morale dell'Io, il suo concetto di *persona* che esige un nuovo concetto di universo. Quando proclama la sua concezione cosmologica di fondo si avverte ovunque questo pathos soggettivo, giacché in Bruno l'accento vero e proprio è posto non tanto sull'universo quanto sull'Io che deve generare in sé l'intuizione di esso. La nuova visione del mondo si presenta complessivamente nella forma di un nuovo impulso, di un nuovo slancio verso l'alto. L'uomo trova il suo vero Io solo accogliendo in sé il cosmo infinito e accrescendo se stesso fino ad esso. Svaniscono anche i confini tra morte e vita, poiché nella morte, nell'abbandono della forma di esistenza individuale, è compresa per la prima volta la verità e l'universalità della vita stessa. Non è stato il filosofo, ma il poeta Giordano Bruno che ha dato a tale concezione la sua più pura e più forte espressione nei sonetti inseriti nel dialogo *Degli eroici furori*:

Poi che spiegat'ho l'ali al bel desio,
quanto più sott'il piè l'aria mi scorgo,
più le veloci penni al vento porgo:
e spreggio il mondo, et vers'il ciel m'invio.
Né del figliuol di Dedalo il fin rio
fa che giù pieghi, anzi via più risorgo;
ch'i' cadrò morto a terra ben m'accorgo:
ma qual vita pareggia al morir mio?
La voce del mio cor per l'aria sento:
«Ove mi porti, temerario? china,
che raro è senza duol tropp'ardimento»;
«Non temer (respond'io) l'alta ruina.
Fendi sicur le nubi, e muor contento:
s'il ciel sì illustre morte ne destina».⁹⁵

Qui il problema dello spazio sfocia ancora una volta nel fondamentale problema filosofico generale del Rinascimento, nella questione del rapporto tra «soggetto» e «oggetto», e con ciò emerge di nuovo quella dialettica con cui la filosofia del Rinascimento deve

⁹⁵ Bruno, *De gli eroici furori* cit. (parte I, dialogo III), p. 648 [cfr. ed. Aquilecchia, II cit., pp. 568-69].

continuamente lottare. Anzi, presentandosi nella forma più concreta, nel linguaggio dell'intuizione spaziale, essa sembra solo adesso conseguire la sua più chiara espressione. L'uomo pare nei confronti dell'universo, l'Io nei confronti del mondo, come ciò che è racchiuso e come ciò che al tempo stesso racchiude, ed entrambe le determinazioni sono parimenti indispensabili ad esprimere il suo rapporto con il cosmo. In tal modo ha luogo una costante azione reciproca e un rovesciamento continuo: se per un verso l'infinità del cosmo minaccia non solo di limitare l'Io ma anche di annientarlo totalmente, per l'altro in tale infinità si trova la fonte della costante elevazione di sé, poiché lo spirito è affine al mondo che comprende. La filosofia del Rinascimento coglie questo motivo fondamentale dalle più diverse prospettive, per variarlo poi continuamente. «Io riempio e compenetro e contengo il cielo e la terra – così parla Dio in un dialogo tra Dio e l'anima scritto da Ficino secondo il modello di Agostino. – Io riempio e non sono riempito, poiché sono io stesso pienezza. Io compenetro e non sono compenetrato poiché sono io stesso la forza del compenetrare. Io racchiudo e non sono racchiuso, poiché io stesso sono facoltà di racchiudere».⁹⁶ Tutti questi predicati che la *divinità* rivendica per sé sono adesso attribuiti all'*anima* umana che, intesa come soggetto del conoscere, contiene la realtà oggettiva e non è più racchiusa in essa. Il suo primato, a fronte di tutto ciò che è semplicemente concreto, è assicurato così una volta per tutte. L'Io è all'altezza del cosmo infinito in quanto trova in sé i principi in base ai quali *sa* che esso è infinito. Ma tale sapere non è di tipo puramente astratto e discorsivo: è una certezza intuitiva che proviene non dall'intelletto logico, ma dal fondamento vitale specifico dell'Io e che da esso continua a sgorgare sempre di nuovo. Simile al Ganimede di Goethe, l'uomo del Rinascimento si trova di fronte alla divinità e all'universo infinito come «ciò che avvolge ed è avvolto». L'antinomia dialettica racchiusa in tale rapporto non è stata risolta però dalla filosofia del Rinascimento. Certo, resta suo incontestabile merito di aver indicato per la prima volta il problema e di averlo trasmesso in una nuova formulazione ai secoli successivi, a quelli della scienza esatta e della filosofia sistematica.

⁹⁶ Marsilius Ficinus, *Dialogus inter Deum et animam theologicus*, in Id., *Epistolae* cit. (libro I), foll. 609-964: fol. 610 [«Coelum et terram ego impleo, et penetro, et contineo. Impleo, non impleor, quia ipsa sum plenitudo. Penetro, non penetror, quia ipsa sum penetrandi potestas. Contineo, non contineor, quia ipsa sum continendi facultas»].

Appendici

Niccolò Cusano
Idiota
Libro III: *La mente*

Capitolo I

Il filosofo si recò dall'idiota per progredire nella conoscenza della natura della mente; la mente è mente per se stessa, è anima se considerata per il suo compito, ed è chiamata mente dal misurare.

Mentre una grande moltitudine accorreva a Roma con mirabile devozione per il giubileo, si diceva che un filosofo, il più insigne tra quelli ora viventi, se ne stava su un ponte a guardare i passanti. Un oratore avido di sapere che lo cercava premurosamente, avendolo riconosciuto dal pallore del viso, dalla veste talare e da altri segni della serietà di un uomo dedito alla meditazione, lo salutò rispettosamente e gli chiese quale fosse la ragione che lo teneva fisso in quel luogo.

FILOSOFO Lo stupore.

ORATORE Lo stupore sembra sia lo stimolo di tutti coloro che desiderano conoscere qualcosa. Dunque penso che, poiché tu sei ritenuto il più insigne tra i dotti, è grandissimo lo stupore che ti tiene così inquieto.

FILOSOFO Dici bene, amico. Vedendo passare, in una calca così grande, innumerevoli popoli venuti da quasi tutti i paesi della terra, mi stupisco che tutti abbiano un'unica fede, pur nella diversità dei corpi. Benché nessuno possa essere simile all'altro, tuttavia è un'unica e medesima fede che ha spinto qui tutti, con tanta devozione, dagli estremi confini della terra.

ORATORE Certo deve essere per dono divino che gli incolti comprendono grazie alla fede in modo più chiaro di quanto non comprendano i filosofi con la ragione. Tu sai, infatti, di quante ricerche ha bisogno chi studia a fondo, mediante la ragione, l'immortalità della mente; tuttavia nessuno tra tutti costoro ne dubita, grazie alla sola fede, poiché tutti hanno a cuore unicamente il fatto che l'anima, dopo la morte, non offuscata da alcun peccato, sia tratta alla vita luminosa che desidera in sommo grado.

FILOSOFO Dici una grande verità, amico. In effetti, viaggiando in ogni tempo per il mondo, ho consultato dei sapienti per essere informato sull'immortalità della mente, giacché a Delfi è prescritta questa conoscenza: che la mente conosca se stessa e si senta congiunta alla mente divina. Ma finora non ho ancora compreso l'oggetto di questa ricerca perfettamente e lucidamente al modo in cui, grazie alla fede, sa comprendere questo popolo ignorante.

ORATORE Se è lecito, dimmi: cosa ha spinto a venire a Roma te, che sembri un peripatetico? Pensi forse di trovare qualcuno che possa esserti utile?

FILOSOFO Ho sentito che nel tempio della Mente, dedicato da T. Attilio Crasso in Campidoglio, si trovano molti scritti di autori sapienti sulla mente. Forse sono venuto invano, a meno che tu, che mi sembri un cittadino buono e colto, non mi presti aiuto.

ORATORE Il fatto che Crasso abbia dedicato un tempio alla Mente è certo. Ma se in quel tempio ci siano stati dei libri sulla mente e quali, dopo tante devastazioni subite da Roma, nessuno potrà saperlo. Perché tu non ti dolga però di essere venuto invano, potrai ascoltare un uomo idiota, ma a mio giudizio ammirevole, e discutere di ciò che vorrai.

FILOSOFO Ti prego che questo accada quanto prima.

ORATORE Seguimi.

E dopo che furono discesi in un piccolo spazio sotterraneo nei pressi del tempio dell'Eternità, l'oratore si rivolse all'idiota, che stava scolpendo un cucchiaino di legno:

ORATORE Mi vergogno, idiota, che tu ti faccia trovare da questo grandissimo filosofo impegnato in questi lavori semplici; egli penserà di non poter ascoltare nessuna teoria da te.

IDIOTA Io mi dedico volentieri a questi esercizi, che nutrono senza posa sia la mente che il corpo, e credo che, se quest'uomo che mi conduci è un filosofo, non mi disprezzerà perché mi occupo dell'arte dei cucchiaini.

FILOSOFO Hai perfettamente ragione. Si legge infatti che anche Platone dipingesse di tanto in tanto, ciò che non avrebbe mai fatto, si crede, se fosse stato contrario alla speculazione.

ORATORE Forse è per questo motivo che gli esempi tratti dall'arte della pittura erano familiari a Platone, e grazie ad essi egli rese facili argomenti elevati.

IDIOTA Io inoltre in questa mia arte indago in modo simbolico su qualunque argomento, nutro la mente, vendo cucchiaini e riposo il corpo; in tal modo ottengo tutto ciò che mi è necessario in misura sufficiente.

FILOSOFO È mia abitudine, quando mi reco da un uomo che ha fama di essere sapiente, di preoccuparmi anzitutto delle questioni che mi tormentano, proporre l'esame di alcuni scritti e indagarne il senso. Ma dal momento che tu sei idiota non so in che modo indurti a parlare per poter apprendere cosa pensi della mente.

IDIOTA Credo che nessuno quanto me possa essere spinto più facilmente a dire ciò che sente. Difatti, dal momento che ammetto di essere un idiota ignorante, non ho timori a rispondere. I filosofi letterati e coloro che hanno fama di sapienti ponderano di più i loro giudizi, poiché temono a buon diritto di cadere. Dunque se tu mi dirai chiaramente cosa desideri sapere da me, otterrai risposte semplici e aperte.

FILOSOFO Non sono in grado di esprimermi in breve. Se sei d'accordo, sediamoci e parliamo liberamente.

IDIOTA D'accordo.

E dopo aver disposto le sedie a triangolo ed essersi posti in ordine tutti e tre, l'oratore disse:

ORATORE Vedi, filosofo, la semplicità di quest'uomo, che non usa quei convenevoli che la cortesia impone nel caso in cui si riceve un uomo di tale importanza. Sperimentalo in quegli argomenti che più ti tormentano, come dicevi. Egli infatti non ti nasconderà nulla di ciò che sa. Ti renderai conto, credo, che non ti ho condotto qui invano.

FILOSOFO Fino ad ora tutto questo mi piace. Verrò al problema. Ti chiedo di restare in silenzio nel frattempo, e non ti infastidisca se il colloquio è piuttosto lungo.

ORATORE Vedrai che solleciterò la continuazione del colloquio, piuttosto che esserne infastidito.

FILOSOFO Dimmi dunque, idiota – così dici di chiamarti –, se hai una qualche ipotesi riguardo alla mente.

IDIOTA Credo che non ci sia, né ci sia stato mai, nessun uomo maturo che non si sia formato almeno un qualche concetto della mente. Anch'io ne ho uno: la mente è ciò da cui tutte le cose traggono termine e misura. Penso che la mente si chiami così dal misurare.

FILOSOFO Ritieni che la mente e l'anima siano distinte?

IDIOTA Certamente. Una cosa è la mente che sussiste in sé, un'altra quella che sussiste nel corpo. La mente che sussiste in sé è o infinita o immagine dell'infinito. Tra le menti che sono immagine dell'infinito, poi, dal momento che non sono massime e assolute, vale a dire infinite in sé sussistenti, ammetto che alcune possa-

no animare il corpo umano, e concedo allora che per questo compito esse siano anime.

FILOSOFO Dunque concedi che mente e anima dell'uomo siano una sola cosa: mente se considerata per se stessa, e anima in virtù del suo compito?

IDIOTA Lo concedo, così come è una sola cosa la capacità sensitiva e visiva dell'occhio nell'animale.

Capitolo 2

Esiste un vocabolo naturale e un altro che viene imposto in base al primo, ma senza raggiungere la precisione; esiste un principio semplice, che è arte delle arti, e che complica l'arte eterna dei filosofi.

FILOSOFO Dicevi che la mente è chiamata così dal misurare. Non ho mai letto che qualcuno abbia sostenuto questo tra le varie derivazioni della parola. In primo luogo ti prego di rivelarmi la causa della tua affermazione.

IDIOTA Se la capacità della parola deve essere esaminata in modo più diligente, credo che quella facoltà che è in noi, che complica in concetti gli esemplari di tutte le cose e che chiamo mente, non possa mai essere definita in modo proprio. Allo stesso modo in cui la ragione umana non comprende l'essenza delle opere di Dio, così nemmeno il vocabolo può comprenderla. I vocaboli sono infatti imposti da un atto della ragione. Denominiamo una cosa con un vocabolo per una certa ragione, e la stessa cosa con un altro vocabolo per un'altra ragione, ed una lingua ha vocaboli più appropriati, un'altra ha vocaboli barbari e più lontani dal senso proprio. Quindi vedo che, poiché la proprietà dei vocaboli contiene il più e il meno, si ignora il vocabolo preciso.

FILOSOFO Giungi rapidamente ad argomenti elevati, idiota. Secondo ciò che tu sembri sostenere, i vocaboli sono meno appropriati perché ritieni siano istituiti a piacere, a seconda di ciò che viene in mente a ciascuno in base ad un movimento della ragione.

IDIOTA Voglio che tu intenda più a fondo le mie parole. In effetti, ritengo che ogni vocabolo sia unito a ciò che designa nel momento stesso in cui la forma sopraggiunge sulla materia e, sebbene sia vero che la forma adduce il vocabolo, in modo che i vocaboli esistono non solo dal momento dell'imposizione del nome ma *ab aeterno*, e l'imposizione sia libera, tuttavia credo che venga imposto solo un nome adatto, benché non sia preciso.

FILOSOFO Esprimiti in modo più chiaro, ti prego, cosicché io possa capire ciò che intendi.

IDIOTA Molto volentieri. Adesso mi rivolgo a quest'arte di fare cucchiaini. In primo luogo sappi che sostengo senza esitazione che tutte le arti umane sono immagini dell'arte divina e infinita. Non so se sei d'accordo.

FILOSOFO Tu esigi cose difficili, e non è giusto rispondere in modo generico.

IDIOTA Mi meraviglierei se tu avessi mai letto un qualche filosofo che ignora questo fatto, che è evidente di per sé. È manifesto, infatti, che nessuna arte umana è mai giunta alla precisione della perfezione, ma ciascuna è finita e limitata entro i propri confini, è diversa dalle altre e nessuna complica le altre.

FILOSOFO Cosa ne deduci?

IDIOTA Che ogni arte umana è finita.

FILOSOFO Chi ne dubita?

IDIOTA Tuttavia è impossibile che esistano molti infiniti realmente distinti.

FILOSOFO Riconosco anche questo, giacché altrimenti l'uno sarebbe limitato dall'altro e dunque finito.

IDIOTA Se dunque è così, non è forse vero che solo il principio assoluto è infinito, poiché prima del principio non vi è principio, è evidente, affinché il principio non sia principiato? Quindi l'eternità è l'unica infinità, vale a dire il principio assoluto.

FILOSOFO Lo ammetto.

IDIOTA E dunque la sola ed unica assoluta eternità è l'infinità stessa, che è senza principio. Perciò ogni finito principiato discende dal principio infinito.

FILOSOFO Non posso negarlo.

IDIOTA Allora ogni arte finita discende dall'arte infinita. E in tal modo sarà necessario che l'arte infinita sia modello di tutte le arti, principio, mezzo, fine, metro, misura, verità, precisione e perfezione.

FILOSOFO Prosegui fin dove vuoi arrivare, dato che nessuno può dissentire da questo.

IDIOTA Trarrò allora da quest'arte di fare cucchiaini degli esempi simbolici affinché ciò che dirò risulti più perspicuo.

FILOSOFO Fai pure, prego. Vedo in effetti che stai percorrendo la strada che conduce a ciò cui io tendo.

L'idiota, preso in mano il cucchiaino, diceva:

IDIOTA Il cucchiaino non ha alcun altro modello, all'infuori dell'idea della nostra mente. Infatti, a differenza dello scultore e del pit-

tore, che traggono i loro modelli dalle cose che si sforzano di raffigurare, io traggio dal legno cucchiaini e dalla creta scodelle e pentole, e nel farlo non imito la figura di nessuna cosa naturale. Tali forme di cucchiaini, scodelle e pentole, infatti, sono realizzate grazie unicamente all'arte umana. Dunque la mia arte non imita figure create ma è piuttosto creatrice, e in questo è più simile all'arte infinita.

FILOSOFO Su questo sono d'accordo.

IDIOTA Ammettiamo allora che io voglia esplicitare la mia arte e rendere sensibile la forma cucchiaino, grazie alla quale è costituito il cucchiaino. E benché tale forma non sia attingibile tramite i sensi nella sua natura, dal momento che non è né bianca né nera né di un altro colore, né ha suono né odore né gusto e non è tangibile, cercherò tuttavia di renderla sensibile nel modo in cui è possibile. Per questo lavoro e scavo la materia, ad esempio il legno, grazie al movimento vario degli strumenti che applico, fin quando non sorge nel legno la proporzione dovuta, in cui la forma cucchiaino risplende in modo conveniente. Così vedi che la forma cucchiaino, semplice e non sensibile, risplende nella proporzione della figura di questo legno quasi come nella sua immagine. Per cui la verità e la precisione della forma cucchiaino, che non è moltiplicabile né comunicabile, non può mai divenire perfettamente sensibile per opera di un qualunque strumento e di qualunque uomo, mentre in tutti i cucchiaini risplende variamente questa stessa forma semplicissima, più in uno e meno in un altro, ma sempre senza precisione.

E sebbene il legno riceva il nome dal sopraggiungere della forma affinché, una volta che sia sorta la proporzione in cui la forma cucchiaino risplende, sia definito «cucchiaino» e il nome sia unito in tal modo alla forma, tuttavia l'imposizione del nome avviene a piacere, poiché potrebbe essere imposto un nome diverso. Così, per quanto a piacere, viene imposto comunque un nome che non è assolutamente diverso e altro rispetto al nome naturale unito alla forma; ma il vocabolo naturale, dopo che sia sopraggiunta la forma, riluce in tutti i vari nomi imposti in vario modo da qualunque popolo. L'imposizione del nome, dunque, avviene grazie a un atto della ragione. Difatti, l'atto della ragione si riferisce a cose che cadono sotto i sensi e la cui distinzione, concordanza e differenza sono stabilite dalla ragione, in modo che nulla è nella ragione che non sia stato prima nel senso. Così dunque la ragione impone i nomi ed è spinta ad assegnare ad una cosa un nome, all'altra un altro nome. Ma poiché la forma nella sua verità non si trova in quelle cose di cui si occupa la ragione, quest'ultima ricade nella congettura e nell'opinione.

Dunque i generi e le specie, poiché cadono sotto il nome, sono enti di ragione, ed essa li ha costruiti in base a concordanze e differenze tra le cose sensibili. Perciò generi e specie, posteriori per natura alle cose sensibili delle quali sono similitudini, non possono permanere una volta che le cose sensibili siano distrutte. Chi dunque ritiene che nulla possa cadere sotto l'intelletto se non cade sotto la ragione, ritiene anche che nulla può essere nell'intelletto se non è stato prima nel senso. Egli dovrà dunque dire che una cosa non è nulla se non in quanto cade sotto un vocabolo, e si impegnerà ad approfondire in ogni indagine il significato dei vocaboli, e simili indagini sono grate all'uomo che discorre razionalmente. Secondo questa opinione, ancora, le forme in sé e separate nella loro verità non sono altro che enti di ragione, mentre gli esemplari e le idee non hanno valore. Al contrario, coloro che ammettono che nell'intelligenza della mente vi sia qualcosa che non è stato nel senso e nella ragione, ad esempio la verità esemplare e incomunicabile delle forme che risplendono nelle cose sensibili, dicono che gli esemplari precedono per natura le cose sensibili, allo stesso modo in cui la verità precede l'immagine.

Costoro stabiliscono un ordine tale per cui in primo luogo, secondo l'ordine della natura, si colloca l'umanità in sé e da sé, vale a dire senza una materia preesistente; quindi segue l'uomo in virtù dell'umanità e ciò che in lui cade sotto il vocabolo; infine la specie nella ragione. Quindi, se fossero distrutti tutti gli uomini, non potrebbe sussistere l'umanità in quanto specie che cade sotto il vocabolo e in quanto ente di ragione, formulato da essa a partire dalle somiglianze tra gli uomini; l'umanità infatti dipendeva dagli uomini, che non esistono più. Ma non per questo cessa di esistere l'umanità grazie alla quale sono esistiti gli uomini, e che non cade sotto il nome della specie, in quanto i nomi sono imposti da un atto di ragione; ma è la verità di quella specie che cade sotto il nome. Per cui, se l'immagine è distrutta, resta in sé la verità. E tutti costoro negano che la cosa sia unicamente ciò che cade sotto il nome. Difatti, in tal modo si fa di essa, in quanto cade sotto il nome, una considerazione logica e razionale, perciò costoro compiono indagini da una prospettiva logica, le approfondiscono e le lodano, ma non si accontentano di esse, visto che la ragione, vale a dire la logica, si volge solo all'immagine delle forme, ma si sforzano di intuire le cose dal punto di vista teologico, al di là della capacità della parola, volgendosi agli esemplari e alle idee. Credo che non possano esserci molti altri modi di indagare. Se tu che sei filosofo hai letto diversamente, puoi saperlo. Io la penso così.

FILOSOFO In modo mirabile tocchi tutte le scuole filosofiche, quella dei Peripatetici e quella degli Accademici.

IDIOTA Tutti questi differenti modi di indagare, e quanti altri si possano pensare, finiscono molto facilmente per concordare quando la mente si eleva all'infinità. Difatti, come ti spiegherà più diffusamente l'oratore qui presente, in base a ciò che ha sentito da me, la forma infinita è una sola e semplicissima, e risplende in tutte le cose come un esemplare sommamente adeguato ad esse, considerate sia nel loro complesso sia come singole entità suscettibili di ricevere forma. Sarà certamente vero, dunque, che non esistono molti esemplari separati e molte idee delle cose. Nessuna ragione può cogliere questa forma infinita che, ineffabile, non viene compresa da nessuno dei vocaboli imposti da un atto della ragione. Per cui una cosa, in quanto cade sotto il vocabolo, è immagine del suo proprio esemplare adeguato ineffabile.

Dunque, uno solo è il verbo ineffabile, che è il nome preciso di tutte le cose in quanto cadono sotto il vocabolo per un atto di ragione. E tale nome ineffabile risplende a suo modo in tutti i nomi, poiché è nominabilità infinita di essi e infinita pronunciabilità di tutto ciò che si può esprimere con la voce, sicché ogni nome è immagine del nome preciso. Null'altro si sono sforzati di affermare tutti i filosofi, benché ciò che essi dissero si possa esprimere meglio e in modo più chiaro. Tutti costoro infatti hanno dovuto concordare sul fatto che esiste un'unica *virtus* infinita che chiamiamo Dio, nella quale necessariamente ogni cosa risulta complicata. Colui che diceva che l'umanità, in quanto non cade sotto il vocabolo, è la precisione della verità, intendeva affermare proprio quella ineffabile forma infinita che, quando guardiamo alla forma umana, nominiamo suo preciso esemplare. In tal modo, una simile forma, seppure ineffabile, viene nominata con tutti i nomi quando consideriamo le sue immagini, e pur essendo un esemplare unico e semplicissimo, sembra essere più esemplari, a seconda delle differenze specifiche di ciò che è esemplato, formate dalla nostra ragione.

Capitolo 3

Come debbano essere intesi i filosofi e come concordino tra loro; il nome di Dio e la precisione; come, una volta conosciuto un nome preciso, si conoscano tutti i nomi; la sufficienza del sapere; come differiscano il modo di concepire di Dio e il nostro.

FILOSOFO Hai chiarito in modo mirabile l'affermazione di Trismegisto, che diceva che Dio è nominato dai nomi di tutte le cose e tutte le cose sono nominate dal nome di Dio.

IDIOTA Complica nominare ed essere nominato facendoli coincidere con un atto intellettuale altissimo e tutto risulterà evidente. Dio infatti è la precisione di qualsiasi cosa, sicché se si avesse una scienza precisa di una singola cosa, necessariamente si avrebbe scienza di tutte le cose. Così, se si conoscesse il nome preciso di una cosa, allora si conoscerebbero i nomi di tutte le cose, poiché non esiste precisione al di qua di Dio. Ne segue che chi riuscisse a cogliere anche una sola precisione coglierebbe Dio, che è verità di tutto ciò che è conoscibile.

ORATORE Chiarisci, ti prego, ciò che dici riguardo alla precisione del nome.

IDIOTA Tu sai, oratore, in che modo noi traiamo dalla forza della mente le figure matematiche. Quando intendo rendere visibile la triangolarità, traccio una figura con tre angoli, in modo che in essa, così costituita e proporzionata, risplenda la triangolarità a cui è unito un vocabolo, ad esempio «triangolo». Dico dunque: se «triangolo» è il vocabolo preciso della figura triangolare, allora conosco i vocaboli precisi per tutti i poligoni. Difatti, so che alla figura quadrangolare deve convenire il vocabolo «tetragono», a quella di cinque angoli quello di «pentagono» e così via. Dalla conoscenza di un unico nome conosco la figura nominata e tutti i poligoni nominabili, nonché le differenze e le concordanze tra loro e tutto ciò che si può sapere al riguardo. Parimenti dico che, se sapessi il nome preciso di una sola opera di Dio, non ignorerei tutti i

nomi di tutte le sue opere e tutto ciò che di esse si potrebbe sapere. Poiché il Verbo di Dio è la precisione di ogni nome nominabile, è chiaro che solo nel Verbo si possono conoscere tutte le cose e ciascuna.

ORATORE Hai spiegato in modo tangibile, come è tua abitudine.

FILOSOFO Hai esposto una dottrina mirabile, idiota, quella per cui si devono trovare d'accordo tutti i filosofi. In effetti, prestando attenzione, non posso non consentire con te, e affermare che tutti i filosofi hanno inteso dire proprio ciò che tu hai detto, dato che nessuno di loro poté negare che Dio è infinito, e in questa sola affermazione sono complicate tutte le cose che tu hai detto. È mirabile la sufficienza di tutto ciò che è conoscibile e che è possibile in qualche modo comunicare. Vieni a trattare della mente in modo più ampio, e dimmi: ammesso che la «mente» si chiami così dal «misurare», sicché la *ratio* della misurazione sia causa del suo nome: cosa intendi per mente?

IDIOTA Sai che la semplicità divina complica tutte le cose; la mente è l'immagine di questa semplicità complicante. Quindi se chiamerai la semplicità divina mente infinita, essa sarà l'esemplare della nostra mente. Se dirai la mente divina totalità della verità delle cose, dirai la nostra mente totalità dell'assimilazione delle cose, in quanto è totalità delle nozioni. Il modo di concepire della mente divina è produzione delle cose, quello della nostra mente è conoscenza delle cose. Se la mente divina è entità assoluta, allora il suo modo di concepire è creazione degli enti, e il nostro modo di concepire è un assimilarsi agli enti. Difatti, le proprietà che convengono alla mente divina in quanto verità infinita, convengono alla nostra mente in quanto sua immagine prossima. Se ogni cosa è nella mente divina come nella propria precisa verità, ogni cosa è nella nostra mente come in una immagine o in una similitudine della propria verità, vale a dire concettualmente; è infatti per similitudine che avviene la conoscenza.

Tutte le cose sono in Dio ma come loro esemplari; tutte le cose sono nella nostra mente, ma come loro similitudini. Come Dio è entità assoluta, che è complicazione di tutti gli enti, così la nostra mente è immagine di quell'entità infinita, ed è complicazione di tutte le immagini, così come la prima immagine di un re ignoto è l'esemplare di tutte le altre che si possono dipingere sul suo modello. Difatti, la nozione o volto di Dio può discendere solo in una natura mentale, che ha come oggetto la verità, e può procedere oltre solo grazie alla mente, sicché quest'ultima è immagine di Dio

ed esemplare di tutte le immagini di Dio che vengono dopo di lui. Ne segue che, quanto più tutte le cose che vengono dopo la mente semplice partecipano della mente, tanto più esse partecipano anche dell'immagine di Dio, di modo che la mente è per sé immagine di Dio e tutto ciò che viene dopo la mente è immagine di Dio unicamente grazie ad essa.

Capitolo 4

La nostra mente non è esplicazione, ma immagine della complicazione eterna, e ciò che viene dopo la mente non è immagine; la mente non ha nozioni, pur avendo tuttavia una innata capacità di giudizio; perché le sia necessario il corpo.

FILOSOFO Sembra che con il tuo lungo discorso tu intenda dire che la mente infinita è forza formativa assoluta, come la mente finita è forza conformativa o configurativa.

IDIOTA Intendo proprio questo, nel modo che segue. Ciò che intendo dire non si può esprimere in modo adeguato, e per questo è molto utile moltiplicare i discorsi. Considera che una cosa è l'immagine, un'altra l'esplicazione. L'uguaglianza è immagine dell'unità; dall'unità presa una volta sola sorge l'uguaglianza, che dunque è l'immagine dell'unità. Ma l'esplicazione dell'unità non è l'uguaglianza, ma la pluralità. Quindi l'uguaglianza dell'unità della complicazione è l'immagine, non l'esplicazione. Intendo dunque che la mente è l'immagine della mente divina, ed è la più semplice tra tutte le immagini della divina complicazione. In tal modo la mente è l'immagine prima della complicazione divina, che complica tutte le immagini della complicazione nella sua semplicità e virtù. Come infatti Dio è complicazione delle complicazioni, così la mente, immagine di Dio, è immagine della complicazione delle complicazioni. Dopo le immagini vi è la molteplicità delle cose che esplicano la divina complicazione, al modo in cui il numero è esplicativo dell'unità, il moto della quiete, il tempo dell'eternità, la composizione della semplicità, il tempo del presente, la grandezza del punto, la disuguaglianza dell'uguaglianza, la diversità dell'identità e così via.

Da ciò si coglie la potenza mirabile della nostra mente. Infatti nella sua forza si trova complicata la forza assimilativa della complicazione del punto, grazie alla quale essa trova in sé la capacità di assimilarsi ad ogni grandezza. Allo stesso modo, è anche in virtù della forza assimilativa della complicazione dell'unità che essa ha

la capacità di assimilarsi ad ogni molteplicità, e in virtù della forza assimilativa della complicazione dell'ora, vale a dire del presente, può assimilarsi ad ogni tempo, per la quiete ad ogni movimento, per la semplicità ad ogni composizione, per l'identità ad ogni diversità, per l'uguaglianza ad ogni disuguaglianza, per il nesso ad ogni disgiunzione. Ed essendo immagine dell'assoluta complicazione, che è la mente infinita, ha la forza di assimilarsi ad ogni esplicazione. Come vedi, molte altre proprietà simili si possono attribuire alla nostra mente, dato che essa è immagine della semplicità infinita che complica tutte le cose.

FILOSOFO Sembra che solo la mente sia immagine di Dio.

IDIOTA È propriamente così, dal momento che tutto ciò che è dopo la mente non è immagine di Dio se non in quanto vi risplende la mente stessa, che risplende più negli animali perfetti che in quelli imperfetti, più negli esseri senzienti che nei vegetali, più nei vegetali che nei minerali. Quindi le creature prive di mente sono piuttosto esplicazioni della semplicità divina che non sue immagini, benché, a seconda del grado di splendore dell'immagine mentale, partecipino in varia misura di essa nel processo esplicativo.

FILOSOFO Aristotele diceva che nella nostra mente o anima nessuna nozione è innata, poiché la assimilava ad una *tabula rasa*. Platone, al contrario, diceva che in essa vi sono nozioni innate, che l'anima ha però dimenticato a causa del peso del corpo. Cosa pensi vi sia di vero in questo?

IDIOTA Indubbiamente la nostra mente è stata collocata in questo corpo da Dio per suo vantaggio. Occorre dunque che essa abbia da Dio tutto ciò che le è necessario per acquisire vantaggio. Non bisogna dunque ritenere che l'anima abbia avuto delle nozioni innate che poi ha perso dopo essere stata unita al corpo, poiché al contrario l'anima ha bisogno del corpo perché la sua forza innata giunga ad attuarsi. Come la potenza visiva dell'anima non può esercitare la propria operazione di vedere in atto se non è eccitata dall'oggetto, e non può essere eccitata se non dalle specie moltiplicate grazie al medium dell'organo, e dunque ha bisogno dell'occhio, così la potenza della mente, che comprende le cose e le nozioni, non può attuare le sue operazioni se non è eccitata dagli oggetti sensibili, e può essere eccitata unicamente per mezzo delle immagini sensibili della fantasia. Essa ha bisogno quindi di un corpo organico, senza il quale non può avvenire l'eccitazione. Quanto a tale aspetto, dunque, sembra che Aristotele abbia ritenuto correttamente che l'anima non ha fin dall'inizio nozioni innate che perde nell'unione con il corpo.

In realtà però essa non può progredire se è priva di ogni giudizio, allo stesso modo in cui un sordo non potrebbe mai progredire fino a diventare citaredo se non avesse in sé alcuna capacità di giudizio riguardo all'armonia, che gli permettesse di giudicare i suoi eventuali progressi; perciò la nostra mente ha una capacità di giudizio innata senza la quale non potrebbe progredire. Tale capacità giudicativa è innata per natura alla mente, che grazie ad essa giudica da sé riguardo alle ragioni, se siano deboli, forti o concludenti. Se Platone ha chiamato nozione innata una simile capacità, non ha del tutto errato.

FILOSOFO Come è chiara la tua esposizione! Chiunque la ascolti è costretto ad assentire! Indubbiamente bisogna considerare attentamente queste cose. Sentiamo infatti chiaramente che nella nostra mente vi è uno spirito che parla e giudica il bene, il giusto e il vero, e ci riprende se ci allontaniamo dal giusto. La nostra mente non ha mai appreso un tale parlare e giudicare, che le sono invece innati.

IDIOTA Dall'esperienza apprendiamo che la mente è quella potenza che, benché priva di ogni forma nozionale, è tuttavia in grado, se eccitata, di assimilare se stessa ad ogni forma e di produrre le nozioni di tutte le cose; essa è simile ad una vista sana che si trovi nelle tenebre e non sia mai stata alla luce: pur se priva di ogni nozione attuale degli oggetti visibili, tale vista, quando viene alla luce ed è eccitata, si assimila al visibile per averne nozione.

ORATORE Platone diceva che una capacità di giudizio è richiesta all'intelletto quando il senso fornisce al contempo impressioni contrarie.

IDIOTA Un'affermazione sottile. Difatti, quando il senso del tatto ci presenta in modo confuso allo stesso tempo il duro e il molle, il pesante e il leggero, un contrario nell'altro, si fa ricorso all'intelletto perché giudichi dell'essenza di entrambi, se vi siano più cose distinte nella sensazione confusa. Allo stesso modo, quando la vista presenta confusamente il grande e il piccolo, non c'è forse bisogno di un giudizio dell'intelletto che distingua ciò che è grande da ciò che è piccolo? Se il senso fosse di per sé sufficiente, non si farebbe ricorso al giudizio dell'intelletto, come quando si vede un dito senza che simultaneamente si presenti qualcosa di contrario ad esso.

Capitolo 5

La mente è sostanza viva ed è creata nel corpo; modo in cui viene creata; se vi sia la ragione nei bruti; la mente è descrizione viva della sapienza eterna.

FILOSOFO Quasi tutti i Peripatetici dicono che l'intelletto, ciò che tu chiami mente, sarebbe una certa potenza dell'anima che accidentalmente intende. Ma tu la pensi in altro modo.

IDIOTA La mente è sostanza viva, che sentiamo parlare e giudicare nel nostro interno e che più di ogni altra tra le forze spirituali che sentiamo in noi è simile alla sostanza infinita e alla forma assoluta. Il suo compito, essendo posta in questo corpo, è di vivificarlo, e per questo è detta «anima». Dunque la mente è forma sostanziale ovvero potenza che in sé complica ogni cosa a suo modo: la potenza animativa, grazie alla quale anima il corpo vivificandolo di vita vegetativa e sensitiva, e la potenza razionale, intellettuale e intelligibile.

FILOSOFO Credi che la mente, che chiami anche anima intellettuale, sia esistita prima del corpo, come sostengono Pitagora e i Platonici, e che in seguito si sia unita al corpo?

IDIOTA Sì, per natura, non temporalmente. Infatti, come hai sentito, l'ho paragonata alla vista nelle tenebre; ma la vista non è mai stata in atto prima dell'occhio, se non unicamente per natura. Dunque, poiché la mente è una sorta di seme divino che per sua potenza complica nozionalmente gli esemplari di tutte le cose, allora essa, nel momento stesso in cui riceve l'essere da Dio, che le conferisce una simile potenza, viene anche collocata in un terreno adatto, in cui possa produrre frutto ed esplicitare da sé nozionalmente la totalità delle cose. Altrimenti questa potenza seminale le sarebbe stata conferita invano, se non le fosse stata data anche l'opportunità di prorompere in atto.

FILOSOFO Parli di argomenti che hanno molto peso. Ma ho un gran desiderio di ascoltare in che modo questo sia avvenuto in noi.

IDIOTA I modi dell'agire divino sono inattingibili nella loro precisione; tuttavia possiamo formulare congetture riguardo ad essi, alcune più oscure, altre più chiare. Per parte mia, credo che la similitudine che esporrò ti sarà sufficiente. Tu sai che la vista non sa discernere per sua propria natura, ma sente confusamente e in modo globale l'ostacolo che incontra nella sfera del suo movimento, vale a dire nell'occhio; e tale ostacolo si genera dal moltiplicarsi delle specie dell'oggetto nell'occhio. Se dunque nell'occhio è presente la vista ma non la capacità di discernere, come accade agli infanti che non hanno l'uso del discernimento, allora la mente interviene nell'anima sensitiva allo stesso modo in cui nella vista interviene la capacità di discernere, grazie alla quale essa è in grado di distinguere i colori. Come questa capacità di discernere visivamente si trova negli animali perfetti privi di ragione, ad esempio nei cani che sanno distinguere con la vista il loro padrone, ed è stata data da Dio alla vista in quanto sua perfezione e forma, così alla natura umana, oltre a quella capacità di discernere che si trova nei bruti, è stata conferita una capacità più elevata, che sta alla capacità di discernere degli animali come quest'ultima sta alla capacità sensitiva, sicché la mente è forma della capacità di discernere propria degli animali e sua perfezione.

FILOSOFO Hai parlato in modo ottimo e bello. Ma sembra che tu ti avvicini all'opinione del saggio Filone, che diceva che gli animali sono dotati di ragione.

IDIOTA Notiamo nei bruti una capacità discorsiva di discernere senza la quale la loro natura non potrebbe essere ben salda. Ma poiché la loro capacità discorsiva è priva di forma, vale a dire di intelletto o mente, è confusa: le manca infatti il giudizio e la scienza. E poiché ogni discernimento proviene dalla ragione, su questo punto sembra che Filone non abbia sostenuto un'opinione assurda.

FILOSOFO Spiega, ti prego, in che modo la mente è forma della ragione discorsiva.

IDIOTA Ho detto poco fa che, allo stesso modo in cui la vista vede ma non sa cosa vede se non ha quella capacità di discernere che la informa, la chiarisce e perfeziona, così la ragione sillogizza ma non sa su cosa sillogizza senza l'aiuto della mente; quest'ultima poi informa, chiarisce e perfeziona il ragionamento affinché esso sappia su cosa sillogizza. Quando un ignorante che non conosce il significato dei vocaboli legge un libro, la sua lettura procede per opera della ragione – poiché legge scorrendo la differenza tra le lettere, le compone e divide e questo è opera della ragione – ma igno-

ra cosa sta leggendo. Si consideri un altro che al contrario legge e sa e capisce ciò che legge. Ecco un esempio della differenza tra ragione confusa e ragione formata dalla mente. Difatti, la mente è in grado di giudicare delle ragioni, distinguendo quale sia buona e quale sofistica, sicché la mente è la forma che discerne le ragioni, come la ragione è la forma che discerne le sensazioni e le immaginazioni.

FILOSOFO Da dove trae la mente quella capacità di giudizio, giacché sembra che essa esprima giudizi riguardo a tutte le cose?

IDIOTA Dal fatto di essere immagine dell'esemplare di tutte le cose. Poiché Dio è l'esemplare di tutte le cose, e tale esemplare risplende nella mente come la verità nell'immagine, la mente ha in sé ciò a cui guarda e ciò in base al quale esprime giudizi sulle cose esterne. Se una legge scritta fosse viva, essa, in quanto viva, leggerebbe in sé le cose che devono essere giudicate. Dunque la mente è descrizione viva della sapienza eterna ed infinita. Ma all'inizio nelle nostre menti tale vita è simile a quella di un dormiente, fin quando non sia eccitata e mossa dallo stupore che sorge dalle cose sensibili. Allora, grazie al moto della sua vita intellettuale, trova in sé descritto ciò che cerca. Devi però intendere questa descrizione come un risplendere dell'esemplare di tutte le cose, simile al risplendere della verità nella sua immagine. Se la punta semplicissima e indivisibile dell'angolo di un diamante levigatissimo in cui risplendessero le forme di tutte le cose fosse viva, intuendo se stessa troverebbe le similitudini di tutte le cose, e grazie ad esse potrebbe formarsi delle nozioni riguardo ad ogni cosa.

FILOSOFO Parli in modo mirabile e presenti teorie molto piacevoli, mi piace molto l'esempio dell'acutezza del diamante: in effetti, quanto più quel suo angolo fosse acuto e semplice, tanto più chiaramente vi risplenderebbero tutte le cose.

IDIOTA Chi considera la capacità di uno specchio in sé, vede come essa preceda ogni quantità. E se la concepisce viva di vita intellettuale, in cui risplenda l'esemplare di tutte le cose, formulerà una congettura accettabile riguardo alla mente.

FILOSOFO Vorrei sentire se questa tua arte si può applicare come un esempio paradigmatico alla creazione propria della mente.

IDIOTA In effetti è possibile.

E preso in mano un bel cucchiaino diceva:

IDIOTA Ho voluto realizzare un cucchiaino che potesse riflettere come uno specchio. Ho cercato un legno molto compatto e nobile, al di sopra di tutti gli altri, vi ho applicato gli strumenti, e muovendoli ho prodotto una proporzione conveniente in cui risplendesse

perfettamente la forma cucchiaio; poi ho levigato la superficie del cucchiaio finché non ho ottenuto, sullo splendore della forma cucchiaio, la forma specchio, come vedi. Difatti, pur essendo un cucchiaio molto bello, pure esso è allo stesso tempo un cucchiaio a specchio.

Infatti puoi vedervi tutti i tipi di specchio, concavo, convesso, retto e a colonna: alla base del manico quello retto, nel manico quello a colonna, nella concavità del cucchiaio quello concavo, nella convessità quello convesso. Dunque la forma specchio non aveva un essere temporale prima del cucchiaio, ma, a perfezione del cucchiaio, è stata aggiunta da me alla forma prima del cucchiaio perché la perfezionasse, sicché adesso la forma specchio contiene in sé la forma del cucchiaio. La forma specchio è indipendente dal cucchiaio, poiché non fa parte dell'essenza dello specchio il fatto che sia un cucchiaio. Perciò, se si rompersero le proporzioni che sole rendono questa una forma cucchiaio, ad esempio se si staccasse il manico, cesserebbe di esistere il cucchiaio ma non per questo cesserebbe la forma specchio. Così Dio, tramite il moto del cielo, trasse da una materia adatta una proporzione in cui risplendesse nel modo più perfetto l'animalità, a cui in seguito aggiunse la mente quasi specchio vivo, nel modo in cui ho detto.

Capitolo 6

Parlando per simboli, i sapienti hanno affermato che il numero è esemplare delle cose; sulla natura mirabile del numero; come esso derivi dalla mente e dalla incorruttibilità delle essenze; la mente è armonia, numero che muove se stesso, composizione dell'identico e del diverso.

FILOSOFO Hai fornito un'applicazione appropriata. Quando dici che l'intelletto è «uno», mostri il modo in cui avviene la produzione delle cose e come la proporzione sia il luogo del mondo ossia la regione della forma, e la materia sia il luogo della proporzione. Sembra che tu sposi le tesi dei Pitagorici, che affermano che ogni cosa procede dal numero.

IDIOTA Non so se io sia Pitagorico o altro; so soltanto che non mi lascio condurre da nessuna autorità, anche nel caso in cui essa tenti di muovermi. Ritengo però che i Pitagorici, che come dici hanno ragionato riguardo ad ogni cosa mediante il numero, siano stati uomini seri e acuti, e non perché io creda che essi intendessero parlare del numero matematico che procede dalla nostra mente – infatti è evidente che un simile numero non è principio di nessuna cosa – ma perché hanno parlato in modo simbolico e hanno ragionato del numero che procede dalla mente divina, del quale il numero matematico è immagine. Infatti la nostra mente sta alla mente infinita ed eterna come il numero della nostra mente sta al numero divino; diamo a quest'ultimo tipo di numero il nome del nostro allo stesso modo in cui a quella mente diamo il nome della nostra, e ci dedichiamo con molto piacere ai numeri come fossero opera nostra.

FILOSOFO Spiega, ti prego, i motivi che possono indurre alcuni ad affermare che i numeri sono principi delle cose.

IDIOTA Non può che esistere un unico principio infinito, ed esso soltanto è infinitamente semplice. Tuttavia, il primo principio non può essere infinitamente semplice, come è evidente di per sé, né può essere composto da altri elementi, poiché in tal caso non

sarebbe un primo principiato e le sue componenti lo precederebbero per natura. Occorre dunque ammettere che il primo principiato sia composto non di altri elementi, ma di se stesso. La nostra mente non comprende nulla di simile se non il numero o qualcosa che sia come il numero della nostra mente.

Il numero infatti è composto, ma di se stesso – poiché ogni numero è composto del pari e del dispari – vale a dire, il numero è composto del numero. Se dici che il tre è composto di tre unità, è come se dicessi che le pareti e il tetto separatamente formano la casa. Ma se le pareti sono separate e così anche il tetto, esse non costituiscono una casa; allo stesso modo, neppure tre unità prese separatamente costituiscono il tre, visto che, se consideri le unità in quanto costituiscono il tre, le consideri già unite. Cos'altro sono allora tre unità unite se non il tre? Quindi il tre è composto di se stesso, e lo stesso vale per tutti i numeri.

Dunque, quando nel numero considero solo l'unità, vedo la sua composizione priva di composizione, e la coincidenza di semplicità e composizione, di unità e molteplicità. Anzi, se osservo in modo ancora più acuto, vedo che l'unità composita del numero è come nelle unità armoniche l'ottava, la quinta e la quarta. Infatti il rapporto armonico è unità, e non può essere inteso senza numero. Inoltre, dal rapporto del semitono con due mezzi, che è uguale al rapporto tra il lato e la diagonale del quadrato, intuisco un numero più semplice di quello che la ragione della nostra mente è in grado di cogliere; infatti non si comprende il rapporto senza il numero, e tuttavia occorrerebbe che tale numero fosse allo stesso tempo pari e dispari. Di ciò si potrebbe discutere a lungo e con piacere, se non dovessimo affrettarci ad altri argomenti.

Sappiamo dunque che esiste un primo principiato il cui tipo è rappresentato dal numero. Alla sua essenza non possiamo giungere in altro modo e più da vicino, giacché siamo in grado di attingere la precisione dell'essenza di qualsiasi cosa unicamente per enigmi e figure. Chiamiamo infatti simbolicamente numero il primo principiato, poiché il numero è il soggetto della proporzione e non può esistere proporzione senza numero. La proporzione poi è il luogo della forma; senza una proporzione adatta e congrua alla forma, quest'ultima non può risplendere, così come ho detto che, se si rompe la proporzione adatta al cucchiaino, non può restare la forma, poiché essa non avrebbe il suo luogo. La proporzione è infatti quasi come l'attitudine propria della superficie di uno specchio a riflettere un'immagine: se non si mantiene tale attitudine, cessa anche la

rappresentazione. Ecco in che modo l'unità infinita dell'esemplare non può risplendere che in una proporzione adatta, e quest'ultima si trova nel numero. La mente eterna agisce quasi come un musicista che vuole rendere sensibile la sua concezione: egli accoglie una pluralità di voci e le riconduce in una proporzione corrispondente all'armonia, sicché in tale proporzione l'armonia risplenda in modo dolce e perfetto come nella sua sede; il risplendere dell'armonia varia al variare della proporzione ad essa corrispondente e l'armonia cessa al cessare dell'attitudine della proporzione. È dunque dalla mente che provengono il numero e tutte le cose.

FILOSOFO Ma la pluralità delle cose non esiste forse in modo indipendente dalla considerazione della nostra mente?

IDIOTA Sì, ma dipende dalla mente eterna. Per cui, allo stesso modo in cui rispetto a Dio la pluralità delle cose dipende dalla mente divina, così rispetto a noi essa dipende dalla nostra mente. Difatti, solo la mente numera, e tolta la mente non esiste il numero discreto. La mente è infatti realmente uguaglianza dell'unità, dal momento che comprende l'uno e l'identico singolarmente e separatamente, e noi consideriamo appunto questo, giacché diciamo che l'uno è uno perché la mente lo comprende singolarmente e una volta sola. Ma quando essa comprende l'uno singolarmente e lo moltiplica, giudichiamo che le cose sono molte e parliamo di dualità, visto che la mente comprende l'uno e l'identico singolarmente due volte, vale a dire raddoppiando. E così di seguito.

FILOSOFO Ma non è forse vero che il tre è costituito dal due e dall'unità? Non diciamo forse che il numero è collezione di unità singolari? Come puoi allora dire che il numero procede dalla mente?

IDIOTA Questo modo di dire deve riferirsi a modi di comprendere, poiché raccogliere in una collezione non è altro che moltiplicare l'uno e l'identico considerati come comuni alle medesime cose. Perciò, vedendo che senza la molteplicità che procede dalla mente il due e il tre non sarebbero nulla, capisci bene che il numero proviene dalla mente.

FILOSOFO In che modo la pluralità delle cose è il numero della mente divina?

IDIOTA La pluralità delle cose sorge dal fatto che la mente divina comprende una cosa in un modo, un'altra in un altro; quindi, se osservi acutamente, troverai che la pluralità delle cose non è altro che un modo di comprendere proprio della mente divina. Credo dunque di poter dire incontestabilmente che il primo esemplare delle cose nell'animo del creatore è il numero. Lo dimostrano il dilet-

to e la bellezza che sono intrinseci a tutte le cose e consistono nella proporzione, la quale a sua volta consiste nel numero; esso perciò è la principale traccia che conduce alla sapienza.

FILOSOFO Questo è ciò che hanno detto per primi i Pitagorici, in seguito i Platonici, a cui si è accostato anche Severino Boezio.

IDIOTA Allo stesso modo dico che l'esemplare delle concezioni della nostra mente è il numero, senza il quale essa non può fare nulla: né l'assimilazione né la nozione né la distinzione né la misura avverrebbero se non esistesse il numero, giacché senza di esso non si possono comprendere le cose come diverse e distinte, né si può capire come una cosa sia sostanza, un'altra quantità, e così via. Infatti, poiché il numero è un modo di comprendere, senza di esso nulla è comprensibile. Il numero della nostra mente poi, essendo immagine del numero divino che è l'esemplare delle cose, è l'esemplare delle nozioni. Allo stesso modo in cui prima di ogni pluralità vi è l'unità, e tale unità che unisce è la mente increata in cui tutte le cose sono uno, e dopo l'uno vi è la pluralità, esplicazione della virtù dell'unità – virtù che a sua volta è l'entità delle cose, l'uguaglianza dell'essere e la connessione di entità e uguaglianza, e costituisce la trinità benedetta –, così nella nostra mente vi è l'immagine di tale divina trinità. Difatti, allo stesso modo la nostra mente è unità che unisce prima di ogni pluralità concepibile dalla mente; dopo tale unità che unisce ogni pluralità vi è la pluralità, che è immagine della pluralità delle cose come la nostra mente è immagine della mente divina; e la pluralità esplica la virtù dell'unità della mente, virtù che è immagine dell'entità, dell'uguaglianza e della [loro] connessione.

FILOSOFO Vedo che dal numero giungi a cose mirabili. Dimmi dunque: il divino Dionigi afferma che le essenze delle cose sono incorruttibili; puoi dimostrarlo grazie al numero?

IDIOTA Quando consideri che il numero è costituito da una moltitudine di unità, e che l'alterità segue alla moltiplicazione in modo contingente, quando noti che il numero è composto di unità e alterità, di identico e diverso, di pari e dispari, di divisibile e indivisibile, e che l'essenza di tutte le cose è sorta per essere numero della mente divina, allora in qualche modo cogli come le essenze delle cose siano incorruttibili – come ad esempio l'unità, da cui proviene il numero e che è entità – e come le cose siano diverse tra loro a causa dell'alterità, che non riguarda l'essenza del numero ma segue in modo contingente la moltiplicazione dell'unità. Perciò l'alterità non riguarda l'essenza di alcuna cosa, ma pertiene alla morte, in

quanto è divisione, da cui deriva la corruzione. Dunque non riguarda l'essenza delle cose. Vedi anche come il numero non sia altro che cose numerate. Ne segue che tra la mente divina e le cose non fa da mediatore il numero con un suo essere attuale, bensì il numero delle cose sono le cose stesse.

Capitolo 7

La mente trae da sé le forme delle cose mediante l'assimilazione, e coglie la possibilità assoluta o materia.

FILOSOFO Dimmi, ti prego: ritieni che la nostra mente sia armonia o numero che muove se stesso o composizione dell'identico e del diverso, di un'essenza divisibile e indivisibile, oppure una entelechia? Platonici e Peripatetici, infatti, fanno uso di espressioni simili.

IDIOTA Credo che tutti coloro che hanno parlato della mente abbiano potuto dire cose simili o altre, mossi da ciò che sperimentavano nella potenza della mente. Trovavano infatti nella mente la capacità di giudicare riguardo ad ogni armonia e osservavano che la mente fabbrica da sé le sue nozioni e si muove da sé, in modo simile ad un numero vivo che procede da sé ad operare distinzioni, e nel far ciò procede collettivamente e distributivamente, oppure secondo il modo della semplicità e della necessità assoluta o secondo quello della possibilità assoluta, secondo il modo della necessità del complesso ossia determinata, o secondo quello della possibilità determinata oppure ancora per attitudine al moto perenne. Bisogna credere che per queste o altre esperienze simili essi abbiano affermato queste ed altre cose riguardo alla mente o anima. Infatti, dire che la mente si compone dell'identico e del diverso significa dire che essa si compone di unità e alterità allo stesso modo in cui il numero è composto dell'identico rispetto a ciò che è comune, e del diverso rispetto agli elementi singoli, e questi sono i modi di comprendere propri della mente.

FILOSOFO Continua, e spiega come l'anima sia numero che muove se stesso.

IDIOTA Lo farò come potrò. Penso che non si possa dissentire sul fatto che la mente è un certo numero divino vivo, il quale è proporzionato in modo ottimo e adatto allo splendore dell'armonia

divina, e complica ogni armonia sensibile, razionale e intellettuale, e tutto ciò che di più bello se ne può dire, sicché ogni numero, proporzione e armonia che procedono dalla nostra mente sono tanto distanti da essa quanto essa lo è dalla mente infinita. La mente infatti, benché sia numero divino, tuttavia è numero solo in quanto è unità semplice che trae dalla propria forza il proprio numero. Dunque la stessa proporzione tra le opere di Dio e Dio cade anche tra le opere della nostra mente e la mente stessa.

FILOSOFO Molti hanno voluto affermare che la nostra mente è congiunta in modo molto stretto alla natura divina e alla mente divina.

IDIOTA Credo che costoro abbiano voluto dire nient'altro che ciò che io ho appena detto, per quanto abbiano usato un altro modo di esprimersi. Tra la mente divina e la nostra, infatti, c'è la stessa differenza che esiste tra agire e vedere: la mente divina quando concepisce crea, la nostra assimila nozioni, vale a dire forma delle visioni intellettuali. La mente divina è *vis entificativa*, la nostra *vis assimilativa*.

ORATORE Vedo che al filosofo il tempo non basta, quindi mi sono costretto a tacere a lungo. Ho ascoltato molte cose con molto piacere, ma vorrei sentire questo: in che modo la mente trae da sé le forme delle cose tramite assimilazione?

IDIOTA La mente è assimilativa in quanto nella vista si assimila a ciò che è visibile, nell'udito a ciò che è udibile, nel gusto a ciò che si può gustare, nell'olfatto a ciò che si può odorare, nel tatto a ciò che è tangibile, nel senso a ciò che è sensibile, nell'immaginazione a ciò che si può immaginare e nella ragione a ciò che è razionale. L'immaginazione si comporta, in assenza delle cose sensibili, come il senso che non le sa distinguere, poiché si conforma confusamente ai sensibili assenti, senza essere in grado di distinguere uno stato da un altro. Al contrario, nella ragione essa si conforma alle cose distinguendo uno stato da un altro. La nostra mente viene trasportata in tutti quei luoghi dallo spirito delle arterie, viene eccitata dall'ostacolo delle specie, moltiplicate dagli oggetti fino allo spirito, e si assimila alle cose tramite le specie, affinché grazie a tale assimilazione esprima un giudizio riguardo all'oggetto. Perciò lo spirito sottile delle arterie, che è animato dalla mente, grazie ad essa si conforma a similitudine della specie che ha ostacolato il suo moto, allo stesso modo in cui la cera malleabile, ad opera di un uomo che conosca l'arte e l'uso della mente, viene configurata sulla cosa che si presenta concretamente all'artefice. Tutte le configurazioni, nella scultura come nella pittura e nell'arte del fabbro, non possono venir realizzate senza la mente; quest'ultima, però, è ciò che termina ogni cosa.

Dunque, se si concepisse una cera informata dalla mente, quest'ultima configurerebbe dall'interno la cera secondo ogni figura che le si presentasse, come cerca di fare la mente dell'artefice che agisce dall'esterno. Lo stesso varrebbe per la creta e per tutto ciò che è malleabile. Anche nel nostro corpo la mente, a seconda della diversa malleabilità degli spiriti delle arterie negli organi, produce varie configurazioni sottili o dense, e uno spirito non è configurabile a ciò cui lo è un altro, giacché ad esempio lo spirito nel nervo ottico non può essere colpito dalle specie dei suoni ma unicamente da quelle dei colori, e quindi è configurabile da queste e non da quelle. Lo stesso vale per gli altri tipi di spiriti.

Esiste un altro spirito che è configurabile secondo tutte le specie sensibili anche se in modo impreciso e indistinto, ed è nell'organo dell'immaginazione. Un altro ancora nell'organo della ragione è configurabile secondo tutto ciò che è sensibile in maniera distinta e lucida. Tali configurazioni sono assimilazioni di sensibili, poiché avvengono tramite la mediazione degli spiriti corporei, per quanto sottili. Quando la mente compie simili assimilazioni al fine di avere nozioni delle cose sensibili, e dunque è immersa nello spirito corporeo, allora essa agisce come l'anima che anima il corpo, animazione che costituisce l'animale. Ne segue che l'anima dei bruti compie a suo modo delle assimilazioni consimili anche se più confuse, al fine di conseguire a suo modo delle nozioni.

Ma a partire da tali nozioni tratte per assimilazione il potere della nostra mente produce le arti meccaniche e le congetture fisiche e logiche, e coglie le cose nel modo in cui esse sono concepite nella possibilità dell'essere, ossia nella materia, e nel modo in cui la possibilità dell'essere è determinata dalla forma. Quindi, poiché attraverso tali assimilazioni la mente non coglie altro che nozioni di cose sensibili in cui le forme delle cose non sono vere ma adombrate dalla variabilità della materia, tutte queste nozioni sono congetture piuttosto che verità. Dico dunque che le nozioni che si attingono attraverso le assimilazioni razionali sono incerte, visto che sono prodotte secondo immagini delle forme piuttosto che secondo verità.

Dopo ciò la nostra mente, non in quanto immersa nel corpo che anima, ma in quanto mente per se stessa, pur dotata della capacità di unirsi al corpo, quando guarda alla propria immutabilità compie assimilazioni delle forme, non in quanto sono immerse nella materia ma in quanto sono in sé e per sé, e concepisce le essenze immutabili delle cose usando se stessa come strumento senza alcuno spirito organico. Ciò avviene ad esempio quando concepisce che il

cerchio è una figura in cui tutte le linee condotte dal centro alla circonferenza sono uguali: un tale modo di essere del cerchio non può esistere fuori della mente, nella materia, giacché è impossibile che nella materia si diano due linee uguali, ed è ancor meno possibile raffigurare nella materia un simile cerchio. Perciò il cerchio che è nella mente è esemplare e misura della verità del cerchio tracciato sul pavimento. Diciamo quindi che la verità delle cose nella mente consiste nella necessità del complesso, vale a dire nel modo che esige la verità della cosa, come si è detto riguardo al cerchio.

E poiché la mente, in se stessa e astratta dalla materia, compie simili assimilazioni, essa si assimila alle forme astratte. Secondo tale capacità produce le scienze matematiche, che sono certe, e apprende che il suo potere consiste nell'assimilarsi alle cose quali sono nella necessità del complesso, e nel formarsi delle nozioni. È incitata, poi, a tali assimilazioni astrattive da fantasmi o immagini delle forme, che scorge nelle assimilazioni prodotte negli organi, allo stesso modo in cui si viene spinti dalla bellezza di un'immagine a cercare la bellezza dell'esemplare. E in una simile assimilazione la mente si comporta come se la malleabilità, separata dalla cera, dalla creta, dal metallo e da tutto ciò che è malleabile, fosse viva di una vita mentale, sicché potesse assimilarsi per se stessa a tutte le figure quali sussistono in sé e non nella materia. Vedrebbe allora nel potere della sua malleabilità viva, vale a dire in sé, le nozioni di tutte le cose, poiché sarebbe in grado di conformarsi ad ognuna di esse.

In tal modo però la mente non è soddisfatta, poiché non intuisce la verità precisa di tutte le cose, ma la intuisce in una certa necessità determinata propria di ciascuna cosa, sicché una è in un modo, un'altra in un altro, e ciascuna è composta delle sue parti; la mente vede che un tale modo di essere non è la verità ma la partecipazione della verità, di modo che una cosa è vera in un modo, un'altra in un altro, ma una simile alterità non può mai convenire alla verità in sé, considerata nella sua infinita e assoluta precisione. Perciò la mente, guardando alla propria semplicità, vale a dire non solo in quanto è astratta dalla materia ma in quanto è ad essa incomunicabile, ossia non può esserle unita al modo della forma, si serve di tale semplicità come di uno strumento per assimilarsi a tutte le cose, non solo astrattamente al di fuori della materia ma anche in una semplicità incomunicabile alla materia. In tal modo nella sua semplicità intuisce ogni cosa, come se nel punto intuisse ogni grandezza e nel centro il cerchio; vi intuisce ogni cosa senza compo-

zione di parti, non come se questa fosse una cosa e quella un'altra, ma come se tutte le cose fossero una ed una tutte.

È questa l'intuizione della verità assoluta. È come se, nel modo appena detto, si vedesse come in tutti gli enti sia partecipata in vario modo l'entità, e poi, nel modo di cui trattiamo adesso, si intuisse semplicemente tutta l'entità assoluta medesima al di sopra della partecipazione e della varietà: a tal punto, al di sopra della necessità determinata del complesso, si vedrebbe ogni cosa che si era vista nella varietà ma senza quest'ultima, dunque nella assoluta necessità e in modo semplicissimo, senza numero né grandezza né ogni altra alterità. In un simile supremo modo di conoscere la mente usa se stessa in quanto immagine di Dio e Dio, che è ogni cosa, risplende nella mente proprio quando essa, viva immagine di Dio, si rivolge al proprio esemplare cercando con ogni anelito di assimilarsi ad esso. In tal modo la mente intuisce tutte le cose in unità e se stessa in quanto assimilazione di quell'unità, assimilazione grazie alla quale formula nozioni riguardo all'unità che è tutte le cose. Così poi produce le speculazioni teologiche, in cui riposa come nel fine di tutte le nozioni, dolcemente come nella verità più piacevole della sua vita, e di un simile modo di conoscere non si può mai parlare a sufficienza. Ma ho esposto questi argomenti adesso in modo frettoloso e grossolano. Certamente tu potrai renderli più belli con lo stile appropriato, affinché risultino più graditi a chi legge.

ORATORE Non mi aspettavo di ascoltare ciò che tu hai spiegato in modo così magnifico, e che risulterà quanto mai elegante a chi cerca la verità.

FILOSOFO Spiega, ti prego, in che modo la mente coglie la possibilità indeterminata che chiamiamo materia.

IDIOTA Per una sorta di ragione bastarda, in un modo in certo senso contrario rispetto al modo in cui è passata dalla necessità del complesso alla necessità assoluta. Difatti, poiché vede che tutti i corpi hanno il loro essere formato dalla corporeità, tolta quest'ultima la mente vede tutto ciò che vedeva prima, ma in una certa possibilità indeterminata. Le cose che prima vedeva nella corporeità distinte, determinate, esistenti in atto, le vede adesso confuse, indeterminate, per modo di possibilità. Questo è un modo che riguarda la totalità delle cose, e nel quale ogni cosa viene vista nella possibilità. Tuttavia non è un modo di essere, poiché il poter essere non è.

Capitolo 8

Se sia la stessa cosa per la mente concepire, comprendere, produrre nozioni e assimilazioni; come avvengano le sensazioni secondo i fisici.

FILOSOFO Basta su questo argomento, per non allontanarci dal nostro proposito; dimmi se il concepire proprio della mente è un comprendere.

IDIOTA Ho detto che la mente è capacità di concepire che, una volta eccitata, si muove e concepisce finché non giunge a comprendere. Perciò la conoscenza intellettuale è il moto della mente giunto a compimento.

FILOSOFO Quando si dice che la mente concepisce?

IDIOTA Quando produce similitudini delle cose, vale a dire, se preferisci, nozioni o generi, differenze, specie, proprio e accidente. Per cui Dio ha creato nell'anima la capacità di concepire, la mente invece produce le similitudini che ho detto. Tuttavia, sono una stessa e identica cosa la capacità della mente, la concezione, la similitudine, la nozione, il genere e la specie. E benché non diciamo identici il comprendere e il concepire, tuttavia tutto ciò che è compreso è anche concepito e viceversa; ciò che è in atto, però, viene compreso e non concepito.

FILOSOFO Cosa intendi?

IDIOTA Concepire non è altro che comprendere al modo della materia, della forma o in altro modo. Ma si dice che ciò che è in atto viene inteso, vale a dire che la mente comprende le sue proprietà. Si dice anche che la mente intende in quanto viene mossa, e l'inizio del moto è piuttosto un patire, mentre il compimento del moto coincide con la conoscenza intellettuale. Ma dato che disposizione e abito sono la stessa cosa, che è disposizione nel suo tendere al compimento, e abito dopo tale compimento, così il patire della mente e l'intellezione sono la stessa cosa.

FILOSOFO Tuttavia non sembra che l'intellezione significhi compimento.

IDIOTA Dici bene: in senso proprio, si dice che la mente intende quando essa viene mossa, benché essa non si chiami intellezio-
ne se non dopo il compimento di tale moto.

FILOSOFO Dunque sono un'unica e identica cosa la capacità di concepire, la concezione, la similitudine, la nozione, la passione e l'intellezione.

IDIOTA Lo sono solo in quanto la capacità di concepire non è nessuna delle altre facoltà; essa infatti è detta capacità in ragione dell'attitudine che ha ricevuto dalla creazione, è detta concezione in ragione dell'imitazione, dato che imita la materia o la forma, vale a dire comprende al modo della materia, della forma o del composto. Il motivo, poi, per cui è detta concezione è anche quello per cui è detta similitudine o nozione delle cose. Tali denominazioni si possono riferire con verità l'una all'altra, e ciascuna di esse significa intellezio-
ne.

FILOSOFO Mi stupisce che il concepire possa essere detto intellezio-
ne.

IDIOTA Benché il concepire sia chiamato così in ragione dell'imitazione e l'intellezione in ragione del compimento, tuttavia il compimento fa sì che il concepire sia detto intellezio-
ne. Difatti, la mente concepisce solo quando giunge al compimento dell'intellezione.

FILOSOFO Vuoi forse assumere anche che il patire della mente si chiami intellezio-
ne?

IDIOTA Proprio così, poiché l'intellezione è un moto della mente il cui inizio è un patire.

FILOSOFO Dunque anche il concepire è un patire?

IDIOTA Non ne segue questo, come vedi da te. In modo simile, benché generi e specie siano intellezioni, non per questo essi sono passioni dell'anima; queste ultime infatti passano, mentre generi e specie permangono.

FILOSOFO Basta su questo argomento: dato che i vari filosofi ne parlano in modi diversi, a me è sufficiente aver ascoltato te. Ma dimmi: come chiami quella capacità della mente grazie alla quale essa intuisce tutte le cose nella necessità del complesso, e quell'altra capacità, grazie a cui la mente intuisce nella necessità assoluta?

IDIOTA Io, che sono idiota, non presto molta attenzione alle parole. Tuttavia, ritengo che si possa chiamare in modo conveniente disciplina quella capacità per cui la mente, guardando alla sua immutabilità, considera le forme delle cose al di fuori della materia;

difatti, si perviene ad una tale considerazione delle forme grazie alla disciplina e alla dottrina. Invece quella capacità per cui la mente, intuendo la propria semplicità, intuisce tutte le cose nella semplicità senza composizione, si può chiamare intelligenza.

FILOSOFO Ho letto che alcuni chiamano intelligenza la capacità che tu chiami dottrina, e intelligibilità quella che tu chiami intelligenza.

IDIOTA Non mi dispiace, dal momento che tali capacità si possono indicare convenientemente anche così.

ORATORE Desidererei ascoltare da te, filosofo, in che modo i fisici ritengono che avvenga la sensazione. Su questo argomento credo tu sia più competente dell'idiota, che sarà anch'egli lieto se ci esporrai questo tema.

FILOSOFO Sarei lieto di potervi ripetere qualcosa di ciò che ho appreso. Ciò che mi chiedi si spiega nel seguente modo. I fisici dicono che l'anima è mescolata ad uno spirito sottilissimo diffuso per le arterie, il quale dunque è veicolo dell'anima, mentre veicolo di tale spirito è il sangue. Esiste un'arteria che è piena di quello spirito e che si dirige verso gli occhi, in prossimità dei quali si divide in due; entrambi i suoi rami, pieni di quello spirito, giungono ai globi oculari, nella parte in cui si trova la pupilla. Quindi tale spirito, diffuso fino a quel punto lungo l'arteria, è strumento dell'anima, grazie al quale essa esercita il senso della vista. Due arterie, piene di quello spirito, si dirigono verso gli orecchi, e allo stesso modo altre arterie si dirigono alle narici e al palato, e per mezzo del midollo osseo lo spirito si diffonde fino alle estremità delle articolazioni. Dunque lo spirito che si dirige agli occhi è agilissimo.

Quando esso incontra qualche ostacolo esterno è respinto all'indietro, e l'anima viene eccitata ad esaminare tale ostacolo. Così negli orecchi lo spirito è respinto dalla voce, e l'anima viene eccitata a comprendere; e come l'udito avviene in un'aria sottilissima, così l'odorato avviene in un'aria spessa e piuttosto fumosa che, quando entra nelle narici, ritarda lo spirito con la sua densità fumosa, sicché l'anima viene eccitata a comprendere l'odore di un tale fumo. Allo stesso modo, quando quell'aria entra nel palato umido e spugnoso, lo spirito viene frenato e l'anima eccitata al gusto. Essa inoltre si serve dello spirito diffuso lungo il midollo osseo come strumento del tatto, visto che, quando qualcosa di solido ostacola il corpo, lo spirito viene offeso e in certo modo rallentato, e da ciò si ha il tatto. Quanto agli occhi [l'anima] si serve di una forza ignea, per gli orecchi usa una forza eterea o piuttosto aerea pura, per le

narici una forza aerea spessa e fumosa, per il palato una forza acquea, per il midollo una forza di terra, in base all'ordine dei quattro elementi, sicché, come gli occhi sono più alti degli orecchi, così lo spirito che si dirige verso gli occhi è più alto e nobile, affinché in certo senso possa essere detto igneo, poiché nell'uomo la dislocazione dei sensi è disposta a similitudine dell'ordine o della dislocazione dei quattro elementi. Perciò la vista è più veloce dell'udito, e accade che vediamo il lampo prima di udire il tuono, benché essi avvengano simultaneamente. Anche la direzione sottile e acuta dei raggi visivi è talmente forte che l'aria le cede e nulla può ostacolarla, all'infuori di una grande massa di terra o di acqua.

Dunque, dato che lo spirito è strumento dei sensi – gli occhi, le narici e gli altri organi di senso sono quasi finestre e vie attraverso cui lo spirito esce per arrivare a sentire – è evidente che non è possibile sentire nulla se non per mezzo di un ostacolo. Quindi avviene che, quando qualcosa si pone come ostacolo, lo spirito, strumento del sentire, è trattenuto e l'anima, resa quasi tarda, comprende in modo confuso tramite gli stessi sensi quel qualcosa che costituisce l'ostacolo. Difatti, di per sé il senso non determina nulla, e il fatto che, quando vediamo qualcosa, stabiliamo una determinazione, dipende dall'immaginazione che è congiunta al senso, non dal senso. Ora, nella parte superiore del capo, nella cellula fantastica, si trova uno spirito molto più sottile e agile di quello diffuso per le arterie; quando l'anima se ne serve come strumento, esso diventa più sottile, sì da poter comprendere nella materia anche la forma di una cosa assente. Tale capacità dell'anima è detta immaginazione, poiché grazie ad essa l'anima si forma l'immagine della cosa assente, e differisce dal senso, che comprende la forma nella materia solo se la cosa è presente; l'immaginazione, al contrario, la comprende anche in assenza della cosa, per quanto in modo confuso, sicché non distingue uno stato ma comprende confusamente molti stati allo stesso tempo.

Nella parte mediana del capo, poi, vale a dire in quella cellula detta razionale, si trova uno spirito sottilissimo, più ancora che quello della cellula fantastica, e quando l'anima se ne serve come strumento diviene ancora più sottile, finché non riesce a distinguere stato da stato, sia che si tratti di uno stato semplice sia di uno stato formato. Tuttavia l'anima non giunge a comprendere la verità delle cose, poiché comprende le forme nella loro commistione con la materia, la quale confonde la forma, e in tal modo non si può comprendere la verità riguardo ad essa. Tale capacità dell'anima è

chiamata ragione. L'anima si serve dunque dello strumento corporeo in questi tre modi, ma essa è in grado di comprendere anche di per sé, usando se stessa come strumento, come abbiamo ascoltato da te.

ORATORE Occorre certamente lodare i fisici che, in base all'esperienza, ci hanno reso chiari questi procedimenti, così belli e gradevoli.

IDIOTA Anche questo amante della sapienza merita lodi e ringraziamenti vivissimi.

Capitolo 9

La mente misura ogni cosa tramite il punto, la linea e la superficie; esiste un unico punto, complicazione e perfezione della linea; la natura della complicazione; la mente produce misure adeguate di varie cose; ciò che la stimola a misurare.

FILOSOFO Vedo che la notte si avvicina. Vuoi dunque giungere in fretta, idiota, ai molti argomenti che ci restano, ed esporre in che modo la mente misuri tutte le cose, come hai affermato all'inizio?

IDIOTA La mente produce il punto come termine della linea, la linea come termine della superficie e quest'ultima come termine del corpo, e produce il numero, per cui la molteplicità e la grandezza discendono dalla mente, che a partire da qui misura ogni cosa.

FILOSOFO Spiega in che modo la mente produce il punto.

IDIOTA Il punto è il luogo in cui si congiungono le linee oppure è il termine di una linea. Dunque, quando pensi ad una linea, la mente può considerare il luogo di congiunzione tra le sue due metà, e in tal modo la linea risulterà di tre punti: i suoi due estremi e il punto di congiunzione tra le due metà, che la mente si era rappresentata. Gli estremi della linea e il punto di congiunzione, del resto, non sono punti di genere diverso, poiché la congiunzione tra due metà è anche termine di due linee. E se la mente attribuisce a ciascuna delle due metà un proprio termine, la linea avrà quattro punti. Sicché, qualunque sia il numero delle parti in cui la mente pensa divisa la linea, il numero degli estremi di tali parti coincide con il numero dei punti di cui si giudicherà che la linea sia dotata.

FILOSOFO In che modo la mente produce la linea?

IDIOTA Considerando la lunghezza senza larghezza; e produce la superficie considerando la larghezza senza solidità, anche se non possono esistere in atto né il punto né la linea né la superficie, poiché solo la solidità esiste in atto al di fuori della mente. Quindi la misura e la delimitazione di ogni cosa sono prodotti dalla mente. Certo, legni e pietre hanno una certa misura e delimitazione indi-

pendentemente dalla nostra mente, ma derivano loro dalla mente increata, da cui discende ogni determinazione delle cose.

FILOSOFO Ritieni che il punto sia indivisibile?

IDIOTA Ritengo che il punto terminale sia indivisibile, giacché non esiste termine di un termine: se esso fosse divisibile non sarebbe termine, visto che avrebbe a sua volta un termine. Dunque il punto non ha quantità, e la quantità non può essere costituita dai punti, non potendo essere composta di parti prive di quantità.

FILOSOFO Concordi con Boezio, quando afferma: se aggiungi un punto ad un altro punto non produci nulla di maggiore di ciò che produrresti se aggiungessi nulla al nulla.

IDIOTA Perciò se congiungi gli estremi di due linee ottieni una linea maggiore ma una simile congiunzione di estremi non costituisce alcuna quantità.

FILOSOFO Dici che i punti sono molti?

IDIOTA Non vi sono né molti punti né molte unità. Al contrario, poiché il punto è il termine della linea, si può trovare in ogni luogo della linea. Tuttavia, su di essa non vi è che un unico punto che, esteso, costituisce la linea.

FILOSOFO Dunque non si trova nulla in verità sulla linea che non sia punto?

IDIOTA È vero; ma a causa della variabilità della materia che fa da sostrato, il punto ha una certa estensione. Così, pur essendo una sola l'unità, si dice che il numero è costituito di più unità, a causa dell'alterità di ciò che fa da sostrato all'unità. Dunque la linea è l'evoluzione del punto, la superficie lo è della linea e la solidità della superficie. Per cui se togli il punto ogni grandezza viene a mancare, se togli l'unità viene a mancare ogni molteplicità.

FILOSOFO Cosa intendi affermando che la linea è evoluzione del punto?

IDIOTA Evoluzione significa esplicazione, e con quest'ultima si intende che il punto si trova in più atomi, in modo tale da trovarsi congiunto e contiguo a ciascuno. Vi è infatti un solo e identico punto in tutti gli atomi, allo stesso modo in cui vi è una sola e identica bianchezza in tutte le cose bianche.

FILOSOFO Come intendi l'atomo?

IDIOTA In base al modo di considerare della mente, il continuo si divide in parti sempre divisibili, e la loro molteplicità cresce all'infinito, ma dividendo in atto si perviene ad una parte che in atto è indivisibile, e che chiamo atomo. Esso è infatti una quantità che è indivisibile in atto a causa delle sue piccole dimensioni. Allo

stesso modo, in base al modo di considerare della mente, anche la molteplicità non ha fine e tuttavia è terminata in atto. Difatti, la molteplicità di tutte le cose cade sotto un certo numero determinato anche se a noi sconosciuto.

FILOSOFO Non è forse il punto la perfezione della linea, dal momento che ne è il termine?

IDIOTA È la sua perfezione e totalità che complica in sé la linea. Fissare un punto, infatti, significa terminare una cosa, e dove essa è terminata è anche perfetta. La sua perfezione consiste in effetti nella sua totalità. Quindi il punto è il termine della linea e la sua totalità e perfezione, che complica in sé la linea, come quest'ultima esplica il punto. Difatti, poiché in geometria dico che la perfezione totale della linea è dal punto A al punto B, grazie a tali punti ho già definito la totalità della linea, prima di tracciarla da A a B, vale a dire che la linea non deve essere prolungata oltre. Quindi, includere in atto o nell'intelletto la totalità di una cosa da un punto a un altro significa complicare la linea nel punto; esplicitarla, invece, vuol dire tracciare la linea da A a B poco a poco: in tal modo la linea esplica la complicazione del punto.

FILOSOFO Credevo che il punto fosse la complicazione della linea, come l'unità lo è del numero, dato che nella linea, in ogni sua parte, non si trova altro che il punto, come nel numero si trova unicamente l'unità.

IDIOTA La tua considerazione non è errata: si tratta della stessa idea espressa in un diverso modo, e puoi usare questo modo di espressione rispetto a tutte le complicazioni. Infatti il moto è l'esplicazione della quiete dal momento che nel moto non si trova altro che la quiete, e l'ora è esplicita dal tempo, poiché in esso non si trova altro che l'ora e così via.

FILOSOFO Cosa intendi col fatto che nel moto non si trova altro che la quiete?

IDIOTA Se muoversi significa passare da uno stato a un altro, dato che finché una cosa permane in un solo stato essa non si muove, allora nel moto non si trova altro che la quiete. Il moto infatti è allontanamento da uno stato, per cui muoversi significa allontanarsi da uno stato e passare in un altro stato. Quindi il movimento è un passare di quiete in quiete, sicché esso non è altro che una quiete ordinata oppure stati di quiete ordinati in serie.

Progredisce molto chi considera con attenzione le complicazioni e le loro esplicazioni, soprattutto se nota che tutte le complicazioni sono immagini della complicazione della semplicità infinita: non

sue esplicazioni, ma immagini, e sono nella necessità del complesso. La mente, prima immagine della complicazione della semplicità infinita, dato che nella sua potenza abbraccia la potenza di queste complicazioni, è il luogo o regione della necessità del complesso, giacché ciò che è vero è astratto dalla variabilità della materia e non ha un'esistenza materiale ma mentale; ma di questo credo di aver parlato anche troppo.

ORATORE Non è mai troppo, anche se si ripete. È utile infatti dire spesso ciò che non si può mai dire a sufficienza.

FILOSOFO Mi stupisce che la mente sia chiamata così dal misurare, come tu dici, idiota, dal momento che essa è portata a misurare le cose in modo tanto avido.

IDIOTA Lo fa per attingere la misura di se stessa, poiché la mente è misura viva che, misurando le altre cose, attinge la propria capacità. Difatti, essa fa ogni cosa per conoscere se stessa e tuttavia, pur cercando la misura di sé in tutte le cose, la trova unicamente dove tutte le cose sono uno. Ivi è la verità della sua precisione, poiché ci si trova l'esemplare suo adeguato.

FILOSOFO In che modo la mente può rendersi misura adeguata di cose così varie?

IDIOTA Allo stesso modo in cui il volto assoluto renderebbe sé misura di tutti i volti. Quando consideri, infatti, che la mente è una certa misura assoluta, che non può essere né maggiore né minore non essendo contratta nella quantità, e se consideri che essa è una misura viva in grado di misurare di per se stessa, quasi come se un compasso vivo fosse in grado di misurare di per sé, allora comprendi in che modo la mente rende se stessa nozione, misura o esemplare, per cogliere tutte le cose in sé.

FILOSOFO Capisco che avviene qualcosa di analogo in un compasso che non ha una quantità determinata e che, in quanto compasso, si estende e si contrae per assimilarsi a ciò che è determinato. Ma dimmi se la mente si assimila ai modi dell'essere.

IDIOTA Sì, e a tutti. Essa infatti si conforma alla possibilità per misurare tutte le cose secondo la possibilità, alla necessità assoluta per misurare tutto nell'unità e semplicità, come Dio; alla necessità del complesso per misurare tutto nel proprio essere, e alla possibilità determinata per misurare ogni cosa in quanto esistente. La mente misura anche in modo simbolico, comparativamente, come quando si serve del numero e delle figure geometriche e si volge a loro similitudine. Perciò, per chi intuisce in modo sottile, la mente è similitudine viva e non contratta dell'uguaglianza infinita.

Capitolo 10

La comprensione della verità avviene nella molteplicità e nella grandezza.

FILOSOFO Spero non ti causi fastidio protrarre il colloquio fino a notte, carissimo amico, perché io possa ancora fruire della tua presenza; domani infatti devo partire. Spiegami cosa intende Boezio, uomo coltissimo, quando afferma che la comprensione della verità avviene nella molteplicità e nella grandezza.

IDIOTA Penso che intenda riferirsi con la molteplicità alla distinzione, con la grandezza alla completezza. Infatti chi comprende correttamente la verità di una cosa è chi la distingue da tutte le altre e ne coglie la completezza, al di là o al di qua della quale l'essere della cosa non può spingersi se vuol essere integro. Infatti, la scienza determina nella geometria la completezza del triangolo in modo che quest'ultimo non si trovi al di là né al di qua di essa; nell'astronomia determina la completezza dei moti e le proprietà di ciascuno. Grazie alla scienza della grandezza apprendiamo i limiti della completezza delle cose e la misura, e parimenti la scienza del numero ci fornisce la loro distinzione. Il numero infatti serve a distinguere le proprietà comuni tra loro confuse, nonché a raccoglierte in unità, mentre la grandezza serve a comprendere il limite e la misura che costituiscono la completezza delle cose.

FILOSOFO Se la grandezza distingue la completezza da tutte le altre cose, allora non si può conoscere nulla se non si conoscono tutte le cose.

IDIOTA Dici il vero, poiché non si può conoscere la parte se non si conosce il tutto, che misura la parte. Infatti, quando ricavo il cucchiaino dal legno parte per parte, guardo al tutto per adattare ad esso la parte, al fine di ottenere un cucchiaino ben proporzionato. In tal modo il cucchiaino nella sua totalità, concepito dalla mente, è l'e-

semplare al quale guardo mentre realizzo le singole parti, e riesco a produrre un cucchiaino completo solo quando ciascuna parte conserva la sua proporzione rispetto al tutto. Allo stesso modo, ogni parte deve osservare la sua integrità in confronto ad ogni altra. Sarà dunque necessario che la scienza di una cosa sia preceduta dalla scienza del tutto e delle sue parti. Quindi se si ignora Dio, che è l'esemplare della totalità, non è possibile conoscere nulla di essa, così come se si ignora la totalità non si può sapere nulla delle sue parti. Perciò la scienza di Dio e di tutte le cose precede la scienza di ciascuna cosa.

FILOSOFO Spiegami anche, ti prego, perché Boezio affermi che nessuno è in grado di filosofare rettamente senza conoscere il quadrivio.

IDIOTA A causa di ciò che abbiamo detto. Poiché infatti nell'aritmetica e nella musica è contenuta la capacità dei numeri che permette la distinzione delle cose, mentre nella geometria e nell'astronomia è contenuta la scienza della grandezza, da cui proviene la comprensione della completezza delle cose, nessuno può filosofare facendo a meno delle arti del quadrivio.

FILOSOFO Mi stupisce che Boezio abbia inteso dire che tutto ciò che esiste è grandezza o molteplicità.

IDIOTA Non credo che abbia inteso questo, ma piuttosto che tutto ciò che esiste cade sotto grandezza e molteplicità, poiché la dimostrazione di tutte le cose avviene secondo l'una o l'altra. La grandezza determina, la molteplicità distingue. Ne segue che la definizione, che determina e include tutto l'essere, ha la capacità della grandezza e ad essa si riferisce; la dimostrazione delle definizioni avviene necessariamente secondo la grandezza, mentre la divisione e la dimostrazione delle divisioni secondo la molteplicità. Anche le dimostrazioni dei sillogismi avvengono in base a grandezza e molteplicità: concludere da due proposizioni una terza avviene in base alla molteplicità, concludere da proposizioni universali a proposizioni particolari in base alla grandezza. Chi avesse più tempo di noi potrebbe aggiungere altre applicazioni riguardo al modo in cui dalla molteplicità derivano la quantità e la qualità e le altre categorie che ci forniscono cognizione delle cose. È difficile, infatti, riconoscere come questo avvenga.

Capitolo I I

In Dio tutte le cose sono nella trinità e, similmente, anche nella nostra mente; la nostra mente è composta da vari modi di comprendere.

FILOSOFO Hai menzionato in precedenza la trinità di Dio e della mente. Ti prego di chiarire in che modo tutte le cose in Dio siano nella trinità e parimenti nella nostra mente.

IDIOTA Voi filosofi affermate che i dieci generi generalissimi abbracciano tutte le cose.

FILOSOFO In effetti è così.

IDIOTA Non è forse vero che quando li consideri in atto li vedi divisi?

FILOSOFO Certo.

IDIOTA Ma se li consideri prima che inizino ad essere, senza divisione, cos'altro possono essere se non l'eternità? Prima di ogni divisione, infatti, vi è la connessione, e dunque è necessario che tali generi, prima di ogni divisione, siano uniti e connessi. La connessione, poi, prima di ogni divisione, è l'eternità semplicissima, che è Dio. Dico inoltre: poiché non si può negare che Dio è perfetto, ed è perfetto ciò a cui non manca nulla, ne segue che la totalità delle cose è nella perfezione, che è Dio. Ma la somma perfezione esige di essere semplice e una, priva di alterità e diversità; dunque tutte le cose in Dio sono unità.

FILOSOFO Fornisci una dimostrazione chiara e piacevole, ma aggiungi: in che modo sono nella trinità?

IDIOTA Si dovrebbe trattare altrove di questo argomento, perché se ne potesse parlare in modo più chiaro. Tuttavia, dal momento che ho deciso di soddisfare come posso tutte le tue domande, ti basti questo: sai che tutte le cose *ab aeterno* in Dio sono Dio. Considera dunque la totalità delle cose nel tempo: poiché l'impossibile non avviene, non vedi forse che la totalità delle cose è potuta accadere *ab aeterno*?

FILOSOFO La mia mente è d'accordo.

IDIOTA Dunque vedi mentalmente tutte le cose nel loro poter avvenire.

FILOSOFO Giusto.

IDIOTA E se sono potute accadere, necessariamente esisteva il poter accadere prima dell'essere.

FILOSOFO È così.

IDIOTA In tal modo, prima della totalità delle cose nel tempo, vedi tutte le cose nel poter fare.

FILOSOFO Sì.

IDIOTA E affinché giungesse all'essere quella totalità delle cose che vedi con l'occhio della mente nell'assoluto poter essere fatta e nell'assoluto poter fare, non era forse necessario un nesso tra questi due stati, vale a dire tra il poter essere fatto e il poter fare? Altrimenti ciò che ha potuto essere fatto non sarebbe mai stato fatto ad opera di ciò che lo ha potuto realizzare.

FILOSOFO Dici benissimo.

IDIOTA Vedi dunque che prima di ogni esistenza temporale delle cose tutto è nel nesso che procede dal poter essere fatto e dal poter fare assoluti. Ma tali tre assoluti prima di ogni tempo sono la semplice eternità. Perciò osservi tutte le cose nella semplice eternità secondo una trinità.

FILOSOFO Molto esauriente.

IDIOTA Considera dunque che l'assoluto poter essere fatto, l'assoluto poter fare e il nesso assoluto non sono altro che un solo infinito assoluto e una divinità. E per ordine il poter essere fatto precede il poter fare. Infatti, ogni fare presuppone un poter essere fatto, e il poter fare ottiene ciò che ha, vale a dire il poter fare, dal poter essere fatto. Da entrambi poi proviene il nesso. Sicché, poiché l'ordine prescrive che il poter essere fatto precede il poter fare, gli si attribuisce l'unità, a cui è insito il precedere, e al poter fare si attribuisce l'uguaglianza che presuppone l'unità, e da unità e uguaglianza deriva il nesso. E su tale argomento basti questo, se sei d'accordo.

FILOSOFO Aggiungi solo una cosa: se Dio comprende in quanto uno e trino.

IDIOTA La mente eterna comprende ogni cosa nell'unità, nell'uguaglianza dell'unità e nel nesso tra le due. In che modo Dio potrebbe comprendere, anche nell'eternità che è priva di ogni successione, senza l'entità, l'uguaglianza dell'entità e il nesso tra le due, che costituiscono la trinità nell'unità? Ciò che necessariamente

te è nella trinità non è che il fatto Dio debba premettere qualcosa al modo della materia e che comprenda secondo la successione, come noi, ma è il suo comprendere, che costituisce la sua essenza.

FILOSOFO Aggiungi anche se lo stesso avviene in qualche modo anche nella nostra mente.

IDIOTA Considero cosa certa il fatto che tutto ciò che è principiato ha in sé una somiglianza con il principio, e che dunque in tutto ciò che è principiato si trova la trinità nell'unità della sostanza, a similitudine della vera trinità e unità della sostanza del principio eterno. Dunque in tutte le cose che hanno un principio si trova necessariamente il poter essere fatto, che discende dalla capacità infinita dell'unità o entità assoluta, il poter fare, che discende dalla capacità dell'uguaglianza assoluta, e la composizione di entrambi, che deriva dal nesso assoluto.

Quindi la nostra mente, immagine della mente eterna, si sforza di ricercare la misura di se stessa proprio nella mente eterna, come la similitudine nella verità. In effetti la nostra mente, essendo similitudine di quella divina, deve essere considerata come una potenza superiore, in cui il poter essere assimilato, il poter assimilare e il nesso tra i due sono nella sua essenza un'unica e identica cosa. Perciò la nostra mente, come quella divina, non può comprendere nulla se non è una nella trinità. Innanzitutto, infatti, muovendosi a comprendere, premette qualcosa a similitudine del poter essere fatto o materia, a cui aggiunge qualcos'altro a similitudine del poter fare o forma, e infine comprende a similitudine del composto dell'una e dell'altra. Quando comprende al modo della materia produce i generi, quando comprende al modo della forma stabilisce le differenze, e quando al modo del composto costituisce le specie o individui. In tal modo, anche quando comprende in base al proprio patire costruisce il proprio, quando in base a ciò che sopraggiunge costituisce l'accidente. Ma non comprende nulla se, avendo premesso qualcosa a modo di materia e qualcos'altro a modo di forma che sopraggiunge, non collega tali premesse al modo del composto. In una simile successione, poi, in cui dicevo che qualcosa viene premesso a modo di materia e di forma, puoi vedere come la nostra mente comprenda a similitudine della mente eterna. Quest'ultima, però, intende ogni cosa simultaneamente senza successione e secondo ogni modo di comprendere. Ma la successione è una discesa dall'eternità, della quale è immagine o similitudine, e dunque la nostra mente intende in successione finché è unita al corpo, che soggiace alla successione. Si deve anche considerare attentamente che tutte

le cose, in quanto sono nella nostra mente, sono similmente anche nella materia, nella forma e nel composto.

FILOSOFO Ciò che dici è molto piacevole. Ti prego però di esprimere in modo più chiaro ciò che hai raccomandato di considerare da ultimo.

IDIOTA Volentieri. Si esamini questa natura, che è quella di un animale. La mente la comprende talora come genere, e allora considera la natura dell'animale secondo la materia, in modo confuso e informe; talora per ciò che esprime il nome «animalità», dunque a modo di forma; talora al modo del composto di quel genere e delle differenze che ad esso sopraggiungono, e allora, in quanto è nella mente, si dice che è nella connessione, in modo che quella materia e quella forma – o piuttosto quella similitudine della materia e quella similitudine della forma – e quel modo di concepire in base al composto siano considerati come un'unica e medesima nozione, e un'unica e medesima sostanza. In tal modo, quando considero l'animale come materia, l'umanità come forma che le sopravviene, e la connessione tra le due, dico che quella materia, quella forma e la loro connessione costituiscono un'unica sostanza. Oppure, quando considero un colore come materia, la bianchezza come forma che le sopravviene, e la connessione dell'una e dell'altra, dico che quella materia, quella forma e la connessione tra le due costituiscono un unico e medesimo accidente. Analogamente in ogni caso.

Non ti stupire del fatto che, quando la mente costituisce i dieci generi generalissimi come principi primi essi non hanno alcun genere in comune che si possa loro premettere quale materia: la mente, infatti, può considerare qualcosa a modo di materia e quella stessa cosa a modo di forma che sopravviene a tale materia, oppure al modo di composto, allo stesso modo in cui considera la possibilità dell'essere come sostanza o come un altro dei dieci generi, giacché si potrebbe dire a ragione che la materia è possibilità di essere sostanza o accidente. La mente considera inoltre una stessa cosa come forma che le sopravviene in quanto essa è materia, affinché vi sia il composto, che è sostanza oppure un altro dei dieci generi, sicché quelle tre cose sono una sola, medesima e generalissima. Dunque, nella totalità delle cose che è nella mente, tutto è nella trinità e nell'unità della trinità, a similitudine di quanto accade nella mente eterna.

FILOSOFO Dunque le dieci categorie generalissime non hanno questi loro modi di essere fuori della mente?

IDIOTA Le dieci categorie generalissime sono intese al modo della forma o del composto non in sé, ma in quanto sono nella mente,

mentre si attribuiscono loro tali modi di essere solo quando vengono considerati nelle cose ad esse inferiori. Se esamini correttamente, esse non possono esistere in sé al di fuori della mente a modo di forma e di composto. In particolare puoi constatarlo considerando che la qualità può essere detta accidente non in sé, ma nelle cose ad essa inferiori. Allo stesso modo anche la specificità, in quanto è nella mente, forse non può essere considerata a modo di materia, poiché specificità e individualità sono la stessa cosa considerata in diversi modi. Diremo quindi che forse essa è intesa a modo di materia non in sé, ma nelle cose ad essa superiori.

FILOSOFO Sono soddisfatto. Ma vorrei che mi mostrassi anche in che modo le cose che sono in atto lo sono in modo trinitario, secondo ciò che hai detto in precedenza.

IDIOTA Ti sarà chiaro se consideri che tutte le cose, in quanto sono in atto, sono nella materia, nella forma e nella connessione. L'umanità, infatti, vale a dire quella natura che è possibilità di essere uomo, è materia; in quanto umanità essa è forma, e in quanto uomo è composizione e connessione di entrambe; quindi è evidente che la possibilità di essere uomo, la forma e il composto di entrambe costituiscono un'unica e medesima cosa, sicché la sostanza di una realtà è unica. Allo stesso modo, anche questa natura, che è designata col vocabolo «bianchezza», in quanto è possibilità di essere bianchezza, è materia; considerata in altro modo è forma, ed è anche composto di entrambe, di modo che tale materia, forma e composto di entrambe costituiscano la medesima natura della qualità.

FILOSOFO Se nella materia l'essere è un essere possibile, dal momento che il possibile non è, in che modo tutte le cose che sono in atto possono essere nella materia?

IDIOTA Non farti confondere su questo punto, che si può comprendere senza contraddizione. Difatti, non assumo l'essere in atto come un essere a cui ripugni ciò che è nella materia; esso è piuttosto da intendere nel modo che segue: tutte le cose che sono in atto, vale a dire che sono qui e in queste cose reali, sono nella materia. Ad esempio nella cera vi è la possibilità di essere candela, nel bronzo quella di essere piatto.

FILOSOFO Aggiungi ancora una parola: perché si dice che la trinità è indivisibile e una?

IDIOTA In Dio questo discende dall'unità che unisce e che è vera sostanza, nelle altre cose dall'unità della natura, che è simile ad una certa immagine dell'unità che unisce, l'unica che è propriamente sostanza.

FILOSOFO Perché si dice che l'unità è una e l'uguaglianza è una?

IDIOTA Per l'unità della sostanza.

FILOSOFO Quando allora i nostri teologi dicono unità in luogo di Padre, uguaglianza in luogo di Figlio e nesso in luogo di Spirito Santo, da cosa deriva che il Figlio sia uno al pari del Padre?

IDIOTA Dalla singolarità della persona. Sono infatti tre persone singolari in un'unica sostanza divina, ciò che in un'altra occasione abbiamo considerato con attenzione, per quanto ci era concesso.

FILOSOFO Per concludere, dimmi, affinché io capisca ciò che hai detto in precedenza, se pensi che la nostra mente sia composta dai suoi modi di comprendere. In tal caso, poiché la nostra mente è sostanza, quei modi saranno sue parti sostanziali. Dimmi se la pensi così.

IDIOTA Platone ha affermato che la mente si compone di una sostanza indivisibile e di una divisibile, come tu hai detto quando hai esaminato i modi di comprendere. Quando infatti la mente comprende a modo di forma, allora comprende in modo indivisibile, giacché una cosa che sia intesa formalmente viene compresa in modo indivisibile. Perciò non possiamo dire in modo corretto «le umanità», ma dobbiamo piuttosto dire «gli uomini», poiché una cosa intesa a modo di materia o di composto viene compresa in modo divisibile. La nostra mente è facoltà di comprendere ed è un tutto virtuale composto da tutte le facoltà di comprendere. Quindi, qualunque suo modo di comprendere, essendo sua parte sostanziale, si verifica per tutta la mente. Credo però che sia difficile dire come i modi di comprendere siano parti sostanziali della facoltà che è detta mente. Infatti, poiché la mente intende ora in un modo ora in un altro, le sue facoltà di intendere, che sono sue parti, non possono essere accidenti; ma è molto difficile dire e conoscere in che modo esse siano parti sostanziali e siano anche la mente stessa.

FILOSOFO Aiutami un po' in questo difficile problema, idiota.

IDIOTA Virtualmente la mente consta delle facoltà dell'intelletto, della ragione, dell'immaginazione e dei sensi, sicché nel suo insieme essa è chiamata facoltà di intendere, di ragionare, di immaginare e di sentire. Quindi tali facoltà costituiscono la mente come se fossero suoi elementi, ed essa coglie a suo modo ogni cosa in ognuno di essi. Poiché tutte le cose che sono in atto lo sono quasi globalmente ed indistintamente nel senso, mentre lo sono distintamente nella ragione, ne segue che esiste una somiglianza notevolissima tra il modo di essere di tutte le cose, tra come sono in atto e come sono nella mente. La facoltà di sentire, infatti, è in noi una

facoltà della mente, quindi è mente, allo stesso modo in cui qualunque parte della linea è linea. La grandezza in sé, considerata al di fuori della materia, costituisce un esempio appropriato per ciò che mi hai chiesto, giacché ciascuna sua parte si verifica del tutto; quindi l'entità di ciascuna è la stessa entità del tutto.

FILOSOFO Se la mente è una, da dove le provengono tali facoltà di comprendere?

IDIOTA Dall'unità. Infatti, l'intendere in modo generale al modo della materia o del composto le è proprio in quanto è unità che unisce; l'intendere in modo singolare le proviene similmente dall'unità che è singolarità; l'intendere in modo formale ancora dall'unità che è immutabilità. Perciò l'intendere in modo divisibile le proviene dall'unità, poiché da essa discende ogni divisione.

Capitolo 12

L'intelletto non è unico in tutti gli uomini; il numero delle menti separate è per noi innumerabile, ma è noto a Dio.

FILOSOFO Desidero ascoltare la tua opinione ancora su pochi altri argomenti. Alcuni Peripatetici dicono che c'è un solo intelletto in tutti gli uomini, altri, tra cui alcuni Platonici, affermano che non c'è un'unica anima intellettiva ma che le nostre anime sono della stessa sostanza dell'anima del mondo, che, dicono, le includerebbe tutte. Dicono però che le nostre anime sono differenti per numero, poiché hanno un diverso modo di operare, anche se si risolvono, dopo la morte, nell'anima del mondo. Dimmi cosa ne pensi tu.

IDIOTA Io affermo che la mente è intelletto, come hai sentito in precedenza, ma non capisco come possa esserci una sola mente in tutti gli uomini. Difatti, visto che la mente esercita un compito per cui si chiama anima, essa esige anche un rapporto conveniente con un corpo che le sia proporzionato; e se un tale rapporto si trova in un corpo, non si può trovare identico in un altro. Dunque, come l'identità di una proporzione non è moltiplicabile, non lo è neppure l'identità della mente, che non può animare il corpo senza una proporzione adeguata. Infatti, allo stesso modo in cui la vista del tuo occhio non può essere quella dell'occhio di chiunque altro, anche se fosse separata dal tuo occhio e congiunta all'occhio di un altro, dal momento che non potrebbe trovare in tale occhio la proporzione che trova nel tuo, così neppure la capacità di discernimento che è nella tua vista potrebbe essere quella che è nella vista di un altro. In tal modo, neppure la facoltà di intendere la distinzione propria di uno potrebbe essere quella di un altro.

Perciò credo sia impossibile che ci sia un unico intelletto in tutti gli uomini. Tuttavia, poiché sembra che il numero scompaia quan-

do si toglie la variabilità della materia, come è evidente da ciò che abbiamo detto, e poiché la natura della mente fuori dal corpo è sciolta da ogni variabilità della materia, forse è per questo motivo che i Platonici hanno affermato che le nostre anime si risolvono in un'unica anima comune che le include. Io però non ritengo vera tale risoluzione. Difatti, benché noi non siamo in grado di comprendere la molteplicità che deriva dal numero se si toglie la variabilità della materia, tuttavia non per questo cessa la pluralità delle cose, che è numero della mente divina. Quindi il numero delle sostanze separate per noi non è più numero che non-numero, giacché è per noi innumerabile, sicché non è né pari né dispari, né grande né piccolo, e non ha nulla in comune con il numero che siamo in grado di numerare. È come se uno sentisse un grido altissimo emesso da un foltissimo esercito di uomini, ma non sapesse che proviene dall'esercito: è chiaro che nella voce che egli sente vi sono le voci differenti e distinte di ciascuno di quegli uomini, e tuttavia chi ascolta non sa giudicare il loro numero, poiché giudica che la voce sia una sola, non avendo alcun modo per conoscerne il numero. Oppure, anche se molte candele ardono in una camera e tutte la illuminano, tuttavia la luce di ciascuna di esse resta distinta da quella delle altre; ciò si verifica quando le candele vengono portate via una ad una, poiché la luce diminuisce col fatto che ciascuna candela porta via con sé la sua luce.

Supponiamo dunque che le candele accese vengano spente e che rimanga l'illuminazione della camera: una persona che entri in tale camera illuminata, pur vedendo la luce dell'ambiente, non può cogliere la distinzione dei lumi; anzi, non potrebbe sapere che in quella camera si trova una pluralità di lumi se non fosse informato del fatto che vi si trovano i lumi delle candele spente. E anche se congetturasse che in quella camera vi è una pluralità di lumi, non potrebbe tuttavia distinguere numericamente un lume dall'altro. Potresti addurre esempi simili per gli altri sensi, che ti renderebbero chiaro come l'impossibilità di operare una distinzione numerica possa coesistere per noi con la conoscenza della pluralità. Se si esamina attentamente, le nature sottratte ad ogni varietà di materia, che sia per noi in qualche modo intelligibile, non sono invece sottratte ad ogni mutamento rispetto a Dio, che è il solo assoluto, infinitamente e semplicemente; anzi, per opera sua tali nature possono venir mutate e distrutte, giacché solo Dio per natura dimora nell'immortalità. In tal modo si vede che nessuna creatura può sfuggire al numero della mente divina.

Capitolo 13

Ciò che Platone chiamava anima del mondo e Aristotele natura, è Dio, il quale opera tutto in tutte le cose; in che modo Dio crei in noi la mente.

FILOSOFO È abbastanza su questo argomento. Cosa dici dell'anima del mondo?

IDIOTA Il tempo non ci permette di discutere ogni cosa. Penso che ciò che Platone ha chiamato anima del mondo coincida con ciò che Aristotele ha chiamato natura. Io invece ritengo che quell'anima e quella natura non siano altro che Dio, che opera tutto in tutte le cose, e che chiamiamo spirito universale.

FILOSOFO Platone sosteneva che quell'anima conteneva in modo indelebile gli esemplari delle cose e muoveva il tutto; Aristotele diceva che la natura è saggia e muove tutte le cose.

IDIOTA Forse Platone ha concepito l'anima del mondo simile a quella di un servo che conosce l'intenzione del suo padrone e ne esegue la volontà; ha chiamato poi tale conoscenza «nozioni» o «esemplari», che non soggiacciono all'oblio affinché alla provvidenza divina non manchi l'esecuzione. E ciò che Platone ha chiamato conoscenza dell'anima del mondo è ciò che Aristotele ha inteso indicare come saggezza della natura, la quale cioè ha la saggezza di eseguire il comando di Dio. Per questa ragione essi hanno attribuito la necessità del complesso a quell'anima o natura, poiché essa è necessitata ad agire in un modo determinato, come comanda la necessità assoluta. Ma si tratta unicamente di un nostro modo di intendere, vale a dire quando la nostra mente concepisce Dio quasi come arte architettonica a cui è sottoposta un'altra arte esecutiva, affinché il progetto divino sia posto in essere. D'altra parte, poiché ogni cosa obbedisce necessariamente alla volontà onnipotente, la volontà di Dio non ha bisogno di nessun altro esecutore: nell'onnipotenza infatti volere ed eseguire coincidono. Accade come

ad un vetraio che costruisce il vetro: egli vi soffia dentro l'aria, che esegue la sua volontà e in cui si trova il suo verbo o concetto e potenza; ma se nell'aria che egli soffia non ci fossero il concetto e la potenza del vetraio, non sorgerebbe un vetro simile.

Immagina dunque un'arte creativa assoluta che sussiste per sé, in modo che l'arte coincida con l'artefice e il magistero con il maestro. Una tale arte ha necessariamente nella sua essenza l'onnipotenza, affinché nulla le possa resistere, la sapienza, perché sappia ciò che produce, e il nesso di onnipotenza e sapienza, affinché avvenga ciò che essa vuole. Un simile nesso, che include in sé sapienza e onnipotenza, è lo spirito, quasi volontà o desiderio. Di ciò che è impossibile e totalmente ignoto, infatti, non si dà volontà o desiderio. Così alla volontà perfettissima sono insite sapienza e onnipotenza, e per una certa similitudine essa è chiamata spirito, per il fatto che non esiste moto senza spirito, sicché chiamiamo spirito anche ciò che produce moto nel vento e in tutte le altre cose. È grazie al movimento che tutti gli artefici realizzano ciò che vogliono. Per questo motivo la potenza dell'arte creativa, che è arte assoluta e infinita, ossia è Dio benedetto, realizza ogni cosa nello spirito o volontà, in cui si trova la sapienza del Figlio e l'onnipotenza del Padre, sicché la sua opera procede da un'unica e indivisa trinità. I Platonici hanno ignorato tale nesso, spirito o volontà, e non vi videro Dio, ma lo ritennero come principiato da Dio e come spirito che anima l'anima del mondo, come la nostra anima intellettuale anima il corpo. Neppure i Peripatetici hanno visto questo spirito, e hanno considerato questa potenza come natura immersa nelle cose, dalla quale derivano il moto e la quiete, mentre invece essa è Dio assoluto, benedetto nei secoli.

ORATORE Quanto mi allieta ascoltare una spiegazione così lucida! Ma ti prego, aiutaci con qualche altro esempio a comprendere la creazione della nostra mente nel corpo.

IDIOTA Hai ascoltato già in precedenza qualcosa al riguardo. Ma visto che la varietà degli esempi rende più chiaro ciò che è inespri-
mibile, ecco: sai che la nostra mente è una capacità che ha in sé un'immagine dell'arte divina di cui si è detto. Quindi tutto ciò che in modo sommamente vero è proprio dell'arte assoluta è proprio della nostra mente in modo vero in quanto sua immagine. Perciò la mente è stata creata dall'arte creatrice come se essa avesse voluto creare se stessa e, poiché l'arte infinita non è moltiplicabile, ne sorge un'immagine; allo stesso modo, se un pittore volesse dipingere se stesso, non essendo egli moltiplicabile, dipingendo se stesso farebbe sorgere la sua immagine.

Un'immagine, per quanto perfetta, se non può rendersi più perfetta e più conforme all'esemplare, non è mai tanto perfetta quanto una qualsiasi immagine imperfetta che avesse però la potenza di conformarsi sempre di più e senza limite all'esemplare inaccessibile. In tal modo quest'ultima imita infatti, come può alla maniera di una immagine, l'infinità. È come se un pittore realizzasse due immagini, di cui l'una, morta, sembrasse più simile a lui in atto, mentre l'altra fosse meno simile ma viva, vale a dire tale che, se incitata dal suo oggetto a muoversi, potesse rendersi sempre più simile ad esso; nessuno esiterebbe a giudicare più perfetta la seconda immagine, in quanto imita di più l'arte del pittore. Così ogni mente, perfino la nostra, benché inferiore a tutte quelle create, riceve da Dio la facoltà di essere, nel modo in cui può, immagine viva e perfetta dell'arte infinita. Perciò la mente è trina e una e possiede potenza, sapienza e il nesso tra le due, in modo tale da essere immagine perfetta dell'arte, vale a dire tale da potersi conformare sempre più al suo esemplare quando venga eccitata. In tal modo la nostra mente, pur non avendo, appena creata, lo splendore attuale dell'arte creatrice nella trinità e unità, possiede tuttavia quella facoltà innata grazie alla quale, quando viene eccitata, può rendersi più simile all'attualità dell'arte divina. Perciò nell'unità della sua essenza si trovano potenza, sapienza e volontà. Nell'essenza inoltre coincidono maestro e magistero come nell'immagine viva dell'arte infinita, che una volta eccitata si rende sempre più conforme, senza limite, all'attualità divina, anche se la precisione dell'arte infinita resta sempre inaccessibile.

ORATORE Hai spiegato in modo mirabile e chiarissimo. Ma ti prego, dimmi: in che modo la mente viene infusa durante la creazione?

IDIOTA Hai ascoltato questa spiegazione in altro luogo; te la ripeterò di nuovo con un altro esempio.

Preso un pezzo di vetro e tenendolo sospeso tra pollice e indice, l'idiota lo toccò e ne trasse un suono, che continuò per qualche tempo, finché il vetro si spezzò e il suono cessò. Ed egli disse:

IDIOTA Nel vetro sospeso era sorta una certa potenza a causa della mia potenza che aveva mosso il vetro in modo tale da produrre un suono. Quando si è rotta la proporzione del vetro, in cui risiedeva il suono e per conseguenza il moto, quest'ultimo è cessato e analogamente, cessando il moto, si è spento anche il suono. Se quella potenza, non dipendendo dal vetro, non fosse cessata e avesse continuato a sussistere senza il vetro, avresti avuto un esempio del

modo in cui viene creata in noi quella potenza che produce il moto e l'armonia, e che cessa di produrli se si rompe la proporzione, anche se non cessa di esistere per questo. Così pure se io ti insegno l'arte citaristica su una data cetra, poiché tale arte non dipende da un dato strumento benché ti sia stata insegnata su una data cetra, se quest'ultima si rompe non per questo è distrutta l'arte citaristica, anche se tu non riuscissi a trovare al mondo nessuna cetra adatta.

Capitolo 14

Perché si dice che la mente discende dalla via lattea al corpo attraverso i pianeti, e come vi ritorni; le nozioni incorruttibili degli spiriti separati e le nostre nozioni corruttibili.

FILOSOFO Adduci esempi bellissimi e perfettamente appropriati per argomenti rari e lontani dal senso. Poiché si avvicina il tramonto che non ci permette di trattenerci più a lungo, ti prego, dimmi: cosa intendono i filosofi che affermano che le anime discendono ai corpi dalla Via lattea attraverso i pianeti per poi ritornare alla Via lattea? E perché Aristotele, volendo esprimere la potenza della nostra anima, inizia dalla ragione, affermando che l'anima ascende dalla ragione alla dottrina e dalla dottrina all'intelligibilità? Mentre Platone al contrario, ponendo l'intelligibilità come elemento, sostiene che essa degenerando diventa dottrina o intelligenza, e che l'intelligenza degenerando diventa ragione?

IDIOTA Non conosco gli scritti che ne trattano. Forse però i primi, coloro che hanno parlato della discesa e ascesa delle anime, intendevano affermare l'identica tesi di Platone e di Aristotele. Difatti Platone, guardando all'immagine del creatore, che consiste principalmente nell'intelligibilità, ove la mente si conforma alla semplicità divina, ha posto nell'intelligibilità l'elemento e la sostanza della mente, che riteneva si conservasse dopo la morte. Secondo l'ordine della natura, tale sostanza precede l'intelligenza, ma può degenerare in intelligenza quando si allontana dalla divina semplicità, in cui tutte le cose sono uno, e quando pretende di intuire in sé tutte le cose, vale a dire in che modo ciascuna ha un essere proprio e distinto da quello delle altre. La mente può degenerare ancora di più quando, grazie al moto della ragione, comprende le cose non in sé ma al modo della forma nella materia variabile, ove essa non può mantenere la verità ma si abbassa a immagine.

Invece Aristotele, che ha considerato tutte le cose in quanto cadono sotto vocaboli imposti dalla ragione, ritiene elemento la ragione e dice forse che la ragione ascende all'intelligenza attraverso la disciplina, che è costituita dalle parole, per giungere poi al vertice dell'intelligibilità. Egli pone dunque la ragione come elemento per l'ascesa dell'intelletto, mentre Platone, al contrario, pone l'intelligibilità come elemento per la sua discesa. Non sembra quindi che vi sia differenza tra loro se non nel modo di considerare.

FILOSOFO Sia dunque così. Dimmi ora: poiché tutti i filosofi affermano che ogni conoscenza intellettuale riguarda la sostanza e l'accidente, in che modo questo è vero rispetto a Dio e alla materia prima?

IDIOTA La conoscenza che si ha di Dio è una declinazione di ciò che si intende con il nome «ente», giacché Dio è ente inteso in modo non entitativo, vale a dire in maniera non partecipabile. Tale conoscenza è identica a quella che si ha della sostanza e dell'accidente, anche se considerata in altro modo, secondo quella declinazione. Perciò la conoscenza di Dio è comprensiva di tutte le altre conoscenze riguardo alla sostanza e all'accidente, ma è semplice e unitaria. La conoscenza della materia prima, poi, è una certa declinazione della conoscenza che si ha del corpo. Difatti, se intendi il corpo in modo incorporeo, vale a dire privato di ogni forma corporea, intendi proprio ciò che il termine «corpo» significa, ma in altro modo, in maniera incorporea: tale è indubbiamente la conoscenza che abbiamo della materia.

FILOSOFO Credi che le menti celesti siano state create secondo diversi gradi di intelligenza e che possiedano nozioni incorruttibili?

IDIOTA Credo che alcuni angeli siano intelligibili in quanto appartengono all'ordine più alto, altri intelligenti poiché appartengono al secondo, altri razionali in quanto appartengono al terzo, e che similmente vi siano altrettanti gradi in ciascun ordine, sicché esistono nove gradi o cori; penso che le nostre menti siano al di sotto del primo grado inferiore di tali spiriti e al di sopra di tutti i gradi della natura corporea, quasi nesso della totalità degli enti, e che costituiscano il limite della perfezione della natura inferiore e l'inizio di quella superiore. Credo inoltre che la conoscenza degli spiriti beati, che esistono al di fuori del corpo nella pace, consista di nozioni invariabili e indistruttibili dall'oblio, a causa della presenza della verità che si offre incessantemente come oggetto. Tale è il premio per gli spiriti che hanno meritato di godere la contemplazione dell'esemplare delle cose.

Le nostre menti, invece, a causa dell'imperfezione della loro forma, dimenticano spesso ciò che hanno conosciuto, sebbene perman- ga l'attitudine innata a rinnovarne la conoscenza. Difatti, anche se senza il corpo esse non possono essere eccitate al progresso intel- lettuale, tuttavia per incuria, allontanamento dall'oggetto per vol- gersi ad altre cose diverse o per ostacoli corporei, perdono le nozio- ni. In effetti le nozioni che acquisiamo in questo mondo variabile e instabile in base alle condizioni della sua variabilità, non sono sta- bili, e sono simili alle nozioni degli scolari e degli allievi che iniziano ad avanzare nella conoscenza, ma non sono ancora giunti al magi- stero. Ma tali nozioni acquisite, quando la mente si volge dal mon- do variabile a quello invariabile, sono trasferite allo stesso modo in un magistero invariabile. Infatti, quando le nozioni particolari pas- sano in un magistero perfetto, cessano di essere variabili nel magi- stero universale, pur essendo state in precedenza particolarmente fluide e instabili. In questo mondo dunque siamo discenti, nell'al- tro siamo maestri.

Capitolo 15

La nostra mente è immortale e incorruttibile.

FILOSOFO Adesso resta che tu dica cosa pensi dell'immortalità della nostra mente, affinché, divenuto più sapiente su questo argomento per quanto è stato possibile in una giornata, io possa godere di essere progredito riguardo a molte questioni.

IDIOTA Coloro che pongono l'intelligibilità come elemento da cui inizia la discesa dell'intelletto, affermano che la mente non dipende in alcun modo dal corpo. Coloro che pongono invece la ragione come elemento da cui inizia l'ascesa dell'intelletto e l'intelligibilità come fine di tale ascesa, ammettono che la mente non può morire con il corpo. Per parte mia, non dubito che chi possiede il gusto della sapienza non può negare l'immortalità della mente, come ho spiegato all'oratore in un'altra occasione a proposito degli argomenti che si presentavano in quel momento. Quindi chi considera che l'intuizione della mente coglie l'invariabile, e che per opera della mente le forme vengono astratte dalla variabilità e collocate nella regione invariabile della necessità del complesso, non può dubitare che la natura della mente sia sciolta da ogni variabilità, giacché essa attrae a sé ciò che astrae dalla variabilità. Difatti, la verità invariabile delle figure geometriche non si trova nelle figure tracciate sul pavimento, ma nella mente. Quando l'anima indaga per mezzo degli organi corporei, ciò che trova è variabile; quando invece indaga mediante se stessa, ciò che trova è stabile, chiaro, limpido e fisso. Dunque essa non appartiene alla natura delle cose variabili che coglie con i sensi, ma a quella delle cose invariabili che trova in sé.

Anche a partire dal numero è possibile ottenere una dimostrazione adeguata dell'immortalità dell'anima. Poiché essa è numero vivo, vale a dire numero numerante, e poiché ogni numero è in sé

incorruttibile, benché sembri variabile se considerato nella materia variabile, il numero della nostra mente non può essere concepito come corruttibile. Infatti, come potrebbe essere corruttibile l'autore del numero? Nessun numero, inoltre, può esaurire la facoltà numeratrice della mente. Quindi, poiché il movimento del cielo è calcolato dalla mente e la misura del movimento è il tempo, quest'ultimo non esaurirà la facoltà della mente, che al contrario rimarrà quale termine, misura e determinazione di tutto ciò che è misurabile. Gli strumenti di cui si serve la mente per misurare i moti celesti dimostrano che non è il moto a misurare la mente, ma viceversa; perciò la mente sembra complicare ogni successivo movimento grazie al suo moto intellettuale. Essa trae da sé il moto razionale, sicché costituisce la forma del movimento. Ma se qualcosa si dissolve, questo avviene per il moto; dunque, come potrebbe dissolversi per il moto ciò che costituisce la forma del moto stesso? La mente, essendo vita intellettuale che muove se stessa, cioè capace di svolgere quella vita che è il suo intendere, come potrebbe non vivere per sempre? Come potrebbe venir meno il moto che muove se stesso? La mente infatti possiede una vita che le è intimamente congiunta e grazie alla quale risulta sempre viva, allo stesso modo di una sfera che è sempre rotonda grazie alla circolarità ad essa intimamente congiunta. Se la composizione della mente è identica a quella del numero, che è composto di se stesso, come potrebbe risolversi in non-mente?

Quindi, se la mente è coincidenza di unità e alterità al pari del numero, come potrebbe essere divisibile, dal momento che in essa la divisibilità coincide con l'unità indivisibile? Se la mente complica l'identico e il diverso, giacché essa intende dividendo e unificando, come potrebbe essere distrutta? Se il numero costituisce il modo di intendere della mente, e nel suo numerare l'esplicazione coincide con la complicazione, come potrebbe venir meno? Difatti, la facoltà che complica esplicando non può diminuire. È chiaro che la mente opera in questo modo: infatti, chi numera esplica la capacità dell'unità e complica il numero nell'unità. La decina, ad esempio, è l'unità complicata di dieci unità. Dunque chi numera esplica e complica. La mente è immagine dell'eternità, mentre il tempo è esplicazione, e quest'ultima è sempre minore dell'immagine della complicazione dell'eternità.

Chi considera la capacità di giudizio innata alla mente e grazie alla quale la mente giudica riguardo a tutte le ragioni, e considera inoltre che le ragioni discendono dalla mente, vede che nessuna di

esse può cogliere la misura della mente. Quindi la nostra mente rimane, rispetto ad ogni ragione, incommensurabile, senza limiti né termini, e solo la mente increata può misurarla, porle termini e limiti, al pari della verità rispetto alla sua immagine viva, creata da sé, in sé e per sé. Come potrebbe perire l'immagine, che è splendore della verità incorruttibile, se non nel caso in cui la verità distruggesse lo splendore comunicato?

Dunque, allo stesso modo in cui è impossibile che la verità infinita sottragga lo splendore che ha comunicato, poiché è bontà assoluta, è altrettanto impossibile che venga meno la sua immagine, che non è altro che il suo splendore comunicato; poiché infatti il giorno ha avuto inizio grazie allo splendore del Sole, finché il Sole splende esso non può avere fine.

La religione che ci è innata, che ha condotto quest'anno a Roma una simile folla innumerevole, ciò che ha molto meravigliato te, filosofo, la religione che è sempre apparsa nel mondo anche se in modi diversi, dimostra che ci è innata per natura l'immortalità della nostra mente, sicché essa ci è nota per un indubitato assenso comune, al pari dell'umanità della nostra natura. Non possediamo infatti scienza più certa del fatto che siamo uomini che non del fatto che abbiamo una mente immortale, giacché entrambe tali scienze costituiscono una convinzione comune a tutti gli uomini.

Accogli con favore questi argomenti esposti così in fretta da un idiota, e se essi non si sono rivelati come ti aspettavi secondo la promessa dell'oratore, tuttavia potranno forse fornirti un qualche aiuto per elevarti a cose superiori.

ORATORE Ho partecipato a questo colloquio santo e per me dolcissimo e ho ammirato molto la tua mente che ha discusso in modo profondo riguardo alla mente; adesso ritengo assolutamente certo, a seguito di una indubbia esperienza, che la mente è la potenza che misura tutte le cose, e ti ringrazio, ottimo idiota, sia da parte mia sia da parte del filosofo straniero che ho condotto da te, e che spero partirà soddisfatto.

FILOSOFO Credo di non aver mai vissuto finora un giorno più felice di questo. Non so cosa accadrà in futuro. A te, oratore, e a te, idiota, uomo in sommo grado teorico, infinite grazie; prego che le nostre menti siano condotte felicemente alla contemplazione della mente eterna, dopo essere state incitate ad un grande desiderio di essa grazie al nostro lungo colloquio. Amen.

Charles de Bovelles
Il libro del sapiente

Charles de Bovelles de Saint-Quentin

Al nobilissimo padre Guillaume Briçonnet, Vescovo di Lodève

Si tramanda, padre venerato, che Apollo Pizio, a cui fu chiesto quale fosse la vera e somma sapienza, avesse subito pronunciato questo oracolo: «Uomo, conosci te stesso». Quindi una decisione di tutti i sapienti greci, che avevano accolto tale oracolo innalzando preghiere, lo consacrò poi a buon diritto facendolo incidere a lettere d'oro sopra la porta di quello stesso tempio. Tuttavia, potresti dire, è un grave peccato per un cristiano porgere ascolto e credere a un dio pagano, e prestare fede ad un simulacro senza valore. Quanto a me, aggiungo che Apollo non è mai stato un dio, e che la sua statua – poiché muta – non ha mai pronunciato oracoli; tuttavia nessuno negherebbe che quello spirito, chiunque fosse, che allora parlò, nascosto nell'idolo scolpito, invece del simulacro e sotto il falso nome di Apollo, abbia trasmesso al genere umano un responso profondamente vero. Infatti, se la parola divina dei Salmi afferma che per l'uomo la più grave stoltezza è l'ignoranza di sé, è certamente lecito ritenere che la sapienza, che ad essa si contrappone, coincide con la conoscenza di sé. «L'uomo infatti – dicono i Salmi – finché si trovava in onore non comprese, dunque fu abbassato al livello dei bruti e delle stolte giumente, e divenne simile ad essi».

L'interpretazione di tale parola santa sarà da noi volta in tal senso. Sebbene l'uomo sia tale per natura, egli tuttavia non riconobbe di essere uomo e non comprese, immemore della propria dignità, di essere razionale, immortale, immagine di Dio, sicché, caduto dal fastigio umano, andò in rovina scioccamente, e colui che si era presentato fin dall'inizio come insigne soltanto in virtù della specie

dell'uomo naturale, in seguito, offuscato dalla cupa nebbia dell'ignoranza, quasi non più padrone della propria mente e non cosciente di sé, con il suo modo di vivere dissoluto apparve fiera piuttosto che uomo, e totalmente distante dall'uomo. Dunque, se la stoltezza umana è una tale caduta dell'uomo dai propri beni naturali, a causa della quale l'uomo vive in modo indegno dell'uomo, ciò che



le si oppone, la sapienza, sarà quella virtù che rafforza l'uomo, lo preserva e lo rende uomo, e che gli vieta di uscire dai confini umani, pur nel consorzio degli esseri inferiori.

In tal modo, la sapienza sarà una dimora stabile nell'umanità e luminosa conoscenza dei suoi beni e dei suoi doni naturali, la quale suscita nell'uomo anche l'amore di sé e una certa armonia interiore. Infatti, per usare anche le parole di Dionigi l'Areopagita: «Se – come egli dice – la scienza congiunge conoscente e conosciuto, mentre l'ignoranza è autrice, per l'ignorante, della sua divisione», senza dubbio soltanto chi si conosce come uomo è uomo, è uno nell'unità di sé con se stesso, ed è due volte uomo. Chi invece è privo del proprio lume e della conoscenza di sé, per la stessa legge dell'ignoranza, è estraniato da sé, non si raccoglie in sé, non riesce ad essere uno con sé e non diventa uomo per virtù, pur essendo uomo per natura. Perciò, solo il sapiente si distingue in quanto simile al principio da cui è sorto e alla sorgente da cui è emerso, e si considera secondo il periodo: uomo prima, uomo dopo; uomo quanto alla specie corporea, uomo nell'intimo della mente, sicché, sostenuto dalla nobilissima bilancia della ragione, si conserva uomo.

Abbiamo dedicato a te, dunque, [padre venerato], tutto ciò che nel modo del nostro modesto ingegno abbiamo tentato di esporre riguardo a tale sapienza umana, che costituisce una indagine ponderata dei propri beni e un diligente raccogliersi in sé; ti prego, accogli questo libro con volto benevolo, così come con lieti voti a te lo offriamo. Addio.

Esastico al lettore.

Ognuno vuole sapere quanti anni vive il sapiente.

Perché è luce a se stesso, perché è solo nel suo raccogliersi in sé, e perché invece lo stolto compia l'intera sua vita in modo vano e trascorra i suoi giorni nel nulla:

questo libro ne spiegherà la ragione. Tu, che sarai chiamato amante della rettitudine, custodiscilo nel tuo animo.

Capitolo I

I gradi degli uomini sono tanti quanti quelli
delle cose sensibili

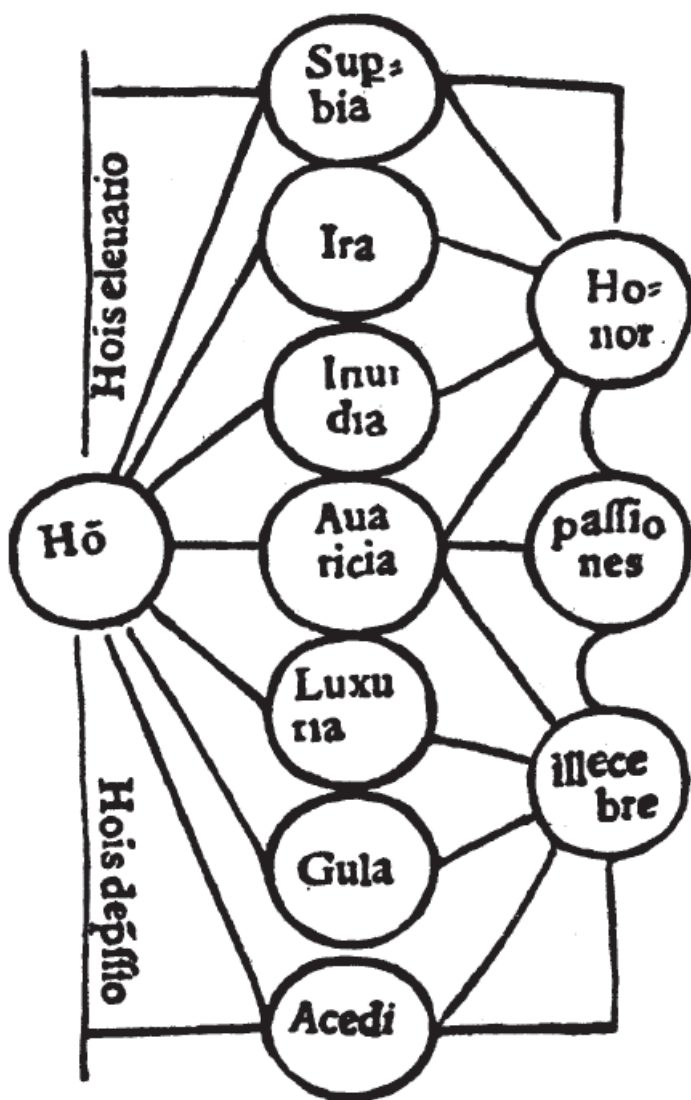
Ogni uomo è dotato per natura di esistenza, vita, senso e ragione; difatti ogni uomo esiste, vive, sente e comprende. D'altra parte, alcuni uomini esercitano unicamente l'atto e la funzione della semplice esistenza, altri dell'esistenza e della vita, altri dell'esistenza, della vita e del senso, altri infine dell'esistenza, della vita, del senso e della ragione.

Perciò accade che tutti gli uomini siano simili quanto a natura e sostanza, e per l'uguaglianza della specie siano un Uomo solo, mentre sono vari e quanto mai diversi per il modo, la funzione e l'arte del loro vivere, giacché alcuni sono simili ai minerali o agli elementi semplici, altri ai vegetali, altri agli animali bruti; solo i migliori, a buon diritto simili agli uomini, razionali sia per l'abito sia per la funzione della ragione, possono dirsi uomini veri e completi.

Dunque, mentre i gradi delle cose naturali sono quattro – cose che esistono, che vivono, che sentono e che ragionano – tuttavia la specie umana li implica tutti in sé, distinguendosi in quattro ordini. Infatti, come se abbracciasse tutta la natura, come se includesse il tutto e portasse in sé qualunque cosa, si rende simile alle cose che semplicemente esistono con la sua parte più umile e bassa, a quelle che vivono con la seconda, agli animali non razionali con la terza; solo grazie alla quarta è restituita a se stessa, ricondotta ai suoi fastigi, si abbraccia e si bacia. In questo grado infine si può considerarla umana e perfetta in entrambi i sensi, vale a dire sia quanto all'arte, virtù e attività, sia quanto alla naturale partecipazione alla sostanza.

Inoltre, poiché sono due le passioni dell'animo a causa delle quali la mente è resa inquieta e lacerata da un lato e dall'altro, vale a

dire la brama di onore e il diletto della carne, entrambe scagliano tre frecce con arco letale contro l'anima, e con tre punte stillanti veleno la feriscono cogliendola di sorpresa e l'uccidono. Certo, per brama di onore l'uomo, poiché desidera innalzarsi sopra se stesso e divenire superiore rispetto al livello della sua specie, è respinto contro tre immani scogli da venti infausti: contro la superbia, l'ira e



l'invidia, che chiamano rovine spirituali dell'animo. D'altra parte, a causa delle tentazioni della carne o del corpo, allo stesso modo l'uomo si rende inferiore all'uomo in tre modi e, caduto dal fastigio umano, precipita infelice in un triplice abisso: nella lussuria, nella gola e nell'accidia, che dicono siano macchie corporee dell'uomo. Da un lato l'uomo servendosi di tre ali si sforza in modo empio di trascendere l'uomo, pretendendo onori divini, pur non essendo reputato ancora degno di onori umani; dall'altro, irretito dai piaceri che lo allettano dolcemente, gravato allo stesso modo da un triplice peso, rovina più in basso dell'uomo e diviene molto inferiore all'uomo stesso.

A tali rovine dell'uomo, poi, si è soliti aggiungerne una settima, vale a dire la brama di avere, che chiamano avarizia e che non è definita né totalmente spirituale né totalmente corporea ma, quasi che partecipi di entrambi gli estremi, si piega verso entrambe le parti, giacché ha origine da entrambe le cause. In effetti, in parte devolviamo ricchezze al fine di ottenere degli onori, in parte le ricerchiamo per non essere privati di lusinghe. Quindi l'uomo, allontanatosi dal giusto mezzo per entrambe le vie, diventa infelice. Difatti, sia che egli si sia sforzato in modo improbo di sollevarsi sopra l'uomo, sia che abbia vissuto in modo inferiore all'uomo, la morte lo incalza insidiosa nelle tenebre e tristissimi Mani perseguitano la sua ombra.

Al contrario, chi si terrà lontano dagli estremi, e permarrà immobile nel giusto equilibrio risiedendo nella medietà, nell'uomo, a ragione sarà ritenuto veramente uomo, studioso, probò, sapiente, felice e beato. Perciò soltanto l'uomo è circondato da sei particolari mali, che simili a fiere minacciosissime segretamente muovono contro di lui le loro pestifere armi e insidiano la sua felicità. L'avarizia è al servizio di tali mali come loro strumento; la rabbia cieca del possesso, simile ad un'ancella quanto mai empia, li scalda, li alimenta e li nutre tutti, giacché essa elargisce le ricchezze a causa delle quali o ci riteniamo degni di onori – vale a dire ci innalziamo in modo superbo, nutriamo rancore verso chi non ci onora e invidiamo chi è nostro pari – oppure perseguiamo scioccamente le misere lusinghe della carne e le voluttà effimere.

Infatti, la lussuria e la brama smodata di piaceri ignobili rendono l'uomo non dissimile dalle bestie e lo privano miseramente della sua sede umana per ricacciarlo al grado degli animali bruti, per i quali non esiste nulla di più alto che la fecondazione e la propagazione della propria specie. La gola, ossia l'avidità smodata di cibo,

cose – quelle che semplicemente esistono, quelle che vivono, quelle che sentono e quelle che ragionano – mentre dall'altra parte si distingue la specie umana, distribuita, in modo proporzionale, secondo quattro gradi: colui che risiede nel luogo più alto è il vero uomo e il dotto, simile all'uomo naturale e uomo quanto ad ambedue le dimensioni, sia secondo la virtù sia secondo la natura. Invece, gli uomini che sono collocati nei gradi inferiori sono uomini quanto alla natura e alla sostanza, ma non sono uomini perché privi di virtù, giacché le tentazioni della carne, precipitandoli dal vertice della dignità umana, rendono alcuni pari e simili alle bestie, altri alle piante, altri infine alle immobili pietre.

Capitolo 2

I quattro gradi degli uomini secondo gli elementi del mondo

Immagina ancora che la sede naturale dell'uomo sia nel fuoco che circonda da ogni lato il cielo lunare e ne lambisce continuamente la superficie concava. In tale sede si trova l'uomo vero, probo e dotto che, per virtù naturale o acquisita, si colloca nella sfera del fuoco e non ne cade mai fuori. Chi invece è roso dal verme immondo della lussuria viene respinto dalla propria dimora casta e pura del fuoco nel vicino elemento dell'aria, ed è macchiato in modo vergognoso. Chi è dilaniato crudelmente dalla tirannia della gola cade nel luogo di due gradi inferiore rispetto a quello proprio dell'uomo e viene precipitato e immerso nell'acqua. Chi infine è costretto dall'accidia, feccia e rifiuto di tutti i vizi, ad astenersi da ogni attività umana, sepolto in molli piume, è respinto miseramente dalla sfera suprema del fuoco e ricacciato, analogamente, nella feccia e nel rifiuto degli elementi più alti, vale a dire nell'infima terra, e diventa quanto mai simile ai minerali immoti e al terreno immobile.

Difatti, in quanto esiste soltanto e semplicemente, l'uomo è simile alla terra, in quanto vive è simile all'acqua, in quanto sente all'aria, in quanto comprende al fuoco. In effetti, ciò che esiste soltanto, come i minerali, è per sua natura immoto, informe, disarmonico, privo di differenze, continuamente nascosto, celato, sepolto nella terra, come nell'utero della madre comune di ogni cosa.

Ciò che vive partecipa del moto vitale delle acque e si muove spontaneamente, si nutre, cresce e si riproduce. Una parte dei viventi si eleva e si dispiega in alto sopra la terra, un'altra parte invece non si allontana mai da essa, come dalle mammelle della madre.

Alle bestie e agli esseri senzienti, poi, è propria anzitutto la facoltà di trasferirsi di luogo in luogo, grazie alla quale essi evitano

ciò che è nocivo e cercano ciò che è utile, comodo e necessario, sia esso un luogo o un alimento. Difatti, li vediamo dotati di un moto libero e spontaneo, strisciare o nuotare o camminare o volare, scostarsi dalle mammelle della terra, sollevarsi quasi e separarsi dalla madre. Eppure tutti hanno la testa rivolta a terra, dimessa e china.

Solo agli uomini la natura ha concesso di stare in piedi, di avere statura eretta e di guardare le cose celesti.

Da ciò segue che gli enti del primo grado sono acefali, giacché sono omogenei, essendo privi non solo della testa, ma anche di ogni differenziazione tra le parti e di ogni ornamento delle membra; come si è detto, infatti, sono sepolti con l'intero corpo nelle viscere stesse della terra. Si può invece constatare che gli altri enti sono dotati di testa, di differenze tra le parti, di atto, moto e anima. Tuttavia, la testa dei vegetali, in quanto radice grazie alla quale essi afferrano il loro nutrimento e si alimentano del succo latteo della madre terra, è nascosta nella terra, non si muove né si separa dalle mammelle della madre. D'altra parte, la testa degli animali privi di ragione, benché sia scostata e separata dalla terra, ed essi possano muoversi liberamente, è pur sempre china e rivolta verso terra, e non può affatto considerarsi nata per la contemplazione delle sfere del cielo e dell'etere. La testa dell'uomo, invece, alta per natura, occupa la sommità del corpo ed è rivolta verso il cielo, nata per ammirare e contemplare i confini stessi del mondo, le stelle e i corpi celesti.

I quattro gradi delle cose sono simili ai quattro elementi.

L'esistere è simile alla terra, il vivere all'acqua, il sentire all'aria, l'intendere al fuoco.

I minerali sono omogenei, privi di ogni differenziazione tra le parti.

I restanti tre gradi sono eterogenei e costituiti di parti differenti.

I minerali sono acefali, contrariamente agli altri enti.

Esistono tre tipi di teste: quelle volte in basso, quelle poste orizzontalmente e quelle volte verso l'alto.

Difatti, poiché la testa è una cosa perfetta, è anch'essa triplice.

La testa delle piante è volta in basso, quella degli animali orizzontalmente, quella degli uomini verso l'alto.

Quindi è evidente che l'uomo è simile ad una pianta rovesciata.

Capitolo 3

Nelle cose naturali si trovano teste di tre tipi

Nelle cose naturali dunque esistono teste di tre tipi: quella dei vegetali china verso il basso e celata nella terra, quella degli animali collocata orizzontalmente, e quella degli uomini volta verso l'alto e sulla sommità del corpo, posta cioè nel punto più alto del loro stesso corpo e del mondo. E non certo senza ragione è quasi sulla bocca di tutti questo simbolo della nostra vita, vale a dire che l'uomo è simile ad una pianta rovesciata. In tutti i viventi, infatti, ciò che chiede il cibo all'esterno è la testa o un sostituto di essa; nelle piante si chiama radice, in tutti gli animali testa.

Le piante sono in tutto simili a uomini ancora molto imperfetti, come i neonati che hanno bisogno di un alimento continuo e sono costretti a stare attaccati alle mammelle della madre con la bocca sempre aperta, ricevendo il latte che da esse sgorga in abbondanza. Allo stesso modo anche le piante, poiché sono le prime creature che ha dato alla luce la terra e le prime promesse del mondo sensibile, non si staccano mai dalle mammelle della loro madre, che è la terra. Senza allontanare mai la bocca, vale a dire la radice, esse ricevono il latte che costantemente sgorga dalla terra, e reintegrano la perdita di sostanze assumendo ininterrottamente il nutrimento, come i neonati.

I bruti poi sono simili ai bimbi che dopo due anni sono staccati dal seno materno e non sono più allattati dalla madre, ma non hanno ancora raggiunto la forza sufficiente a sostenersi da sé, ad alzarsi in piedi e a stare eretti, e che di conseguenza quando si muovono da soli devono reggersi con le mani e con i piedi, curvi e proni verso la terra, e camminare come bestie.

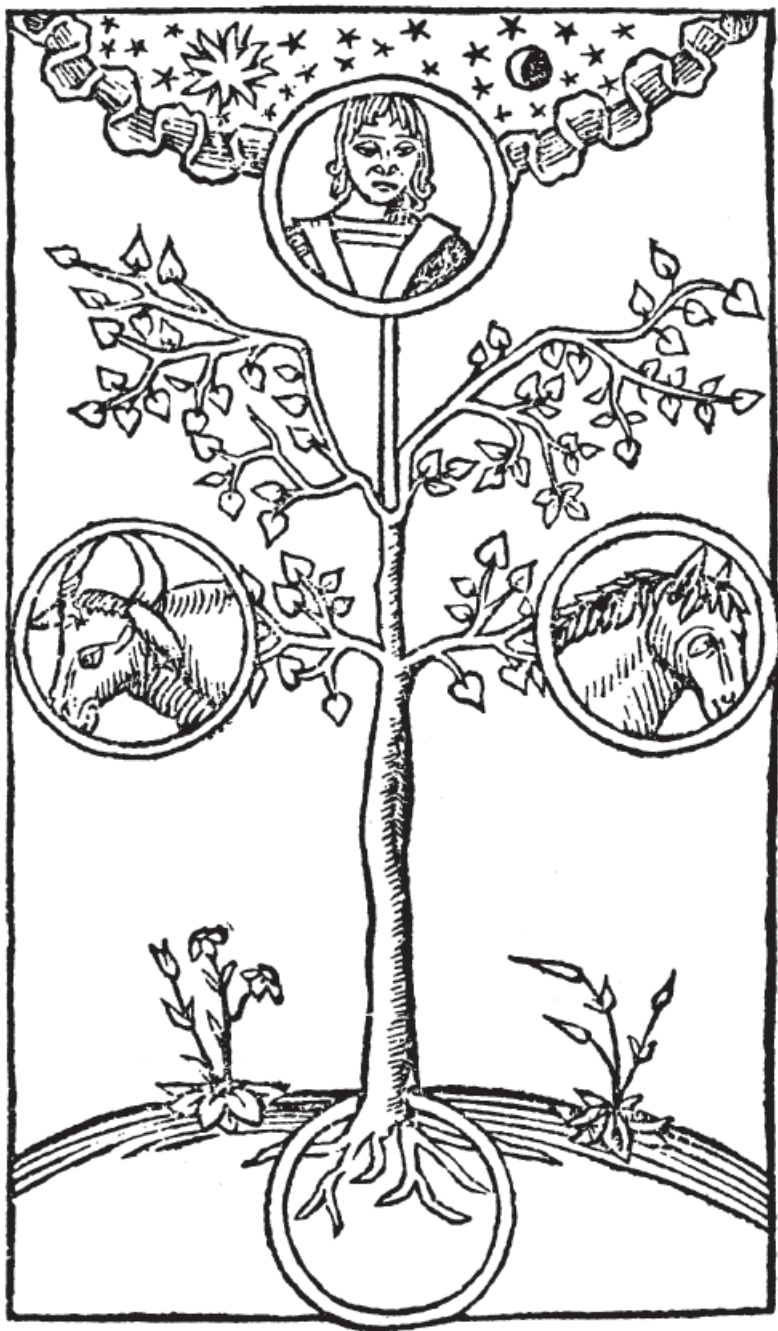
Gli esseri razionali invece si possono paragonare all'uomo nella sua compiutezza. L'uomo naturale infatti, una volta giunto a età

virile, non ha più bisogno né di suggerire dalle mammelle materne né di camminare prono a terra sulle mani e sui piedi come una bestia, ma si nutre di cibo più solido e si sostiene autonomamente, sta in piedi e cammina da solo.

Ne segue che, per una causa duplice, l'intera specie umana debba essere distinta in quattro gradi, da paragonare in modo molto appropriato ai quattro gradi delle cose sensibili. Infatti, poiché l'uomo da un lato si realizza compiutamente quanto al corpo e all'età, dall'altro si perfeziona nell'animo e nella virtù, in entrambi i casi si presentano quattro gradi secondo cui, progredendo gradualmente in età e in sapienza, l'uomo ascende da un luogo infimo e abietto, innalzandosi ed elevandosi al grado supremo della propria perfezione.

Inoltre, nel progresso delle età dell'uomo annoveriamo questi gradi: feto, lattante, bimbo che cammina carponi, uomo che procede da sé ed è in grado di sostenersi autonomamente. Infatti il feto, prima del tempo della sua nascita, si trova nascosto nell'utero materno e vi resta immobile e inattivo, non diversamente dai minerali, nascosti e sepolti nelle viscere della terra. Abbiamo mostrato poi come il lattante, che sugge alle mammelle materne, sia assai simile alle piante, e abbiamo dimostrato come il bambino che non ha ancora la forza dell'uomo e cammina per terra su mani e piedi sia pari alle bestie. Chi invece ha raggiunto la forza virile ed è in grado di stare in piedi e camminare autonomamente, si è mostrato corrispondere all'uomo naturale. Tali sono dunque i quattro gradi del progresso umano quanto al corpo e all'età, secondo i quali l'uomo ascende gradualmente dallo stadio dei minerali a quello umano, sviluppandosi e crescendo.

D'altro lato, nel perfezionamento interiore dell'uomo e nell'acquisizione delle virtù, esistono altrettanti gradi quanti sono quelli che in precedenza abbiamo enumerato e considerato, giacché tra gli uomini pienamente sviluppati nel corpo e giunti ad età virile alcuni hanno conseguito perfetta virtù e li chiamiamo dotti e sapienti, altri hanno virtù imperfetta e li diciamo stolti, al pari di coloro che, per difetto di virtù, ci appaiono inferiori al più alto ideale umano e, come abbiamo detto, non sono dissimili, nel modo stesso di vivere, dai minerali, dalle piante e dalle bestie. Essi diventano simili ai minerali a causa dell'accidia, si avvicinano alle piante per l'avidità smodata di cibo, e imitano le bestie per l'ignobile libidine. Solo grazie alla virtù essi possono essere definiti uomini, sia quanto al corpo sia quanto all'animo.



Capitolo 4

L'uomo può essere definito uomo secondo tre sensi

È evidente da ciò che abbiamo detto che l'uomo può essere definito tale secondo tre sensi e per tre ordini di ragioni. Difatti, l'uomo può essere un uomo semplicemente, vale a dire un composto di corpo e anima razionale – e in tal senso ciascun uomo può dirsi tale, sia lo stolto che il sapiente, sia il bambino sia chi ha raggiunto l'età virile – e questo modo di essere uomo deriva dalla natura, ed è in virtù di esso che si dimostra che la specie umana occupa il quarto grado tra le sostanze sensibili. Oppure definiamo uomo chi ha conseguito un perfetto sviluppo del corpo diventando uomo in atto: in questo senso non si può assolutamente definire uomo l'infante, né il bambino. Infine, uomo è chi è maturo nell'animo ed è giunto ad una perfetta virtù: in quest'ultimo senso non sono uomini né il bambino, né lo stolto, ma solo i dotti e i sapienti. Il dotto è infatti uomo sotto tutti gli aspetti, ossia tre volte uomo: per natura, per età e per virtù. Chi non è dotto può essere definito uomo solo in due sensi: per età e per natura. Infine, chi non è uomo per età, come il bambino, può dirsi uomo in un solo senso, vale a dire per natura, non per età, né per virtù.

bambino	natura			uomo
stolto	età	natura		uomo
sapiente	virtù	età	natura	uomo

Inoltre, in ogni accezione dell'umanità – secondo natura, età o virtù – l'uomo si realizza secondo quattro gradi. L'uomo naturale, come il bambino, occupa il quarto posto a partire dai minerali;

infatti i minerali rappresentano il primo prodotto della natura, i vegetali il secondo, gli animali il terzo, l'uomo naturale l'ultimo e più alto, visto che la natura genera dapprima ciò che esiste, quindi ciò che vive, in terzo luogo ciò che è senziente e in quarto e ultimo ciò che partecipa di ragione.

Immagina dunque che la natura, madre di ogni cosa, abbia generato dal suo grembo quattro figlie: prima la sostanza, seconda la vita, terza la sensibilità, quarta la ragione che è tra tutte la più bella, sapiente, pari alla madre natura che a lei ha sottomesso le altre figlie, in quanto creature imperfette e non autonome. È chiaro dunque che la natura genitrice si solleva in quattro gradi fino all'uomo naturale o di ragione. Nello sviluppo dell'età umana poi esistono quattro gradi corrispondenti: feto, lattante, bambino che cammina carponi, uomo che si regge da sé, e anche nel progredire dell'uomo riguardo alla virtù si incontra una distinzione simile: accidia, gola, lussuria, virtù. Difatti, dagli stessi vizi a cui l'uomo è incline per natura la sostanza umana ascende, progredisce e si eleva alla virtù stessa. Ciò risulterà più chiaro dallo schema che segue:

minerali	viventi	sensibili	razionali
pietra	pianta	bestia	uomo naturale
essere	vivere	sentire	intendere
bimbo nell'utero	lattante	che si muove	che sta dritto
prima età	seconda età	terza età	quarta età
feto	infante	fanciullo	uomo
accidia	gola	lussuria	virtù
pigro	concupiscente	amante	sapiente
terra	acqua	aria	fuoco
scrittura	parola	concetto	mente

Oltre a ciò anche dalla considerazione della virtù intellettuale, che giunge a perfezione nell'uomo dopo quella morale, si può constatare che esistono quattro gradi del suo progressivo perfezionamento. Difatti la virtù morale è per così dire esterna rispetto all'animo, sancisce un accordo di pace tra l'animo e il corpo, costringe il corpo al servizio dell'animo – come prescrive la natura – e dissipa le nubi e le tempeste dell'anima rendendola serena e recandole

tranquillità e quiete. La virtù intellettuale, d'altro lato, è luce e irradiazione dell'animo, che non può risplendere però nell'animo senza la virtù morale, allo stesso modo in cui i raggi di Febo non possono risplendere del loro aureo fulgore in un cielo caliginoso. Quindi anche la virtù intellettuale, che illumina infine l'animo già reso limpido e sereno ad opera della virtù morale, e che costituisce un bene proprio e intimo dell'animo, si articola in quattro gradi secondo cui si perfeziona progressivamente e raggiunge il suo apice. Come abbiamo premesso nel *Liber de sensibus*, l'uomo discente che viene istruito da un altro uomo impara dapprima a scrivere, quindi dalla scrittura si eleva alla parola, da questa elabora il concetto, e infine dal concetto, che costituisce un'immagine prossima e intima della sua mente, si innalza all'essere sublime della mente, cui nulla è superiore. È questo dunque il vero, supremo perfezionamento intellettuale dell'uomo: dalla scrittura alla parola, da questa al concetto e infine dal concetto alla mente.

Capitolo 5

Solo la ragione è figlia adulta e perfetta della natura

In precedenza si è mostrato che la natura sensibile e materiale ha soltanto quattro figlie: l'esistenza, la vita, la sensibilità e la ragione, le quali, come ha chiarito il *Liber de generatione*, si ripartiscono tutta la materia e ne occupano l'intera massa, allo stesso modo in cui i quattro elementi occupano stabilmente e possiedono l'intera sfera concava del cielo sublunare. Ne segue che sono realizzate a norma e regola dei quattro elementi anche gli atti sostanziali della materia, visto che la cavità sublunare e la materia di quest'ultima sono della stessa ampiezza, e la capacità di entrambe è unica.

Difatti, sebbene diciamo che Dio ha realizzato cinque atti sostanziali: sussistente, vitale, sensibile, razionale e intellettuale, vale a dire angelico, non possiamo certo concedere che quest'ultimo e supremo atto sia materiale, che sussista cioè in quanto nato nella materia. Quindi esso, essendo al contrario nato per esistere autonomamente, ed essendo più antico sia della materia stessa, sia di tutti i suoi atti, non è affatto da ritenere un atto della materia, ma al pari del cielo, quinto e supremo corpo del mondo, chiamato quinta essenza del mondo, e che affermiamo essere immateriale e non aver nulla in comune con la materia, così anche l'atto angelico, che si annovera al quinto posto a partire dall'atto più basso, dal semplice sussistere, e che tuttavia è primo in ordine di tempo e di origine, non ha nulla di comune con la materia, cui non lo lega alcun vincolo. Esso resta separato e autonomo, al di fuori della materia, non compie in essa alcuna operazione, e non riceve in essa neppure l'essere naturale. Ogni atto che produce qualcosa nella materia o vi opera in qualche modo, infatti, inerisce necessariamente ad essa, visto che la materia non è nata per ricevere o subire alcunché ad

opera di un atto che le risulti del tutto separato e disgiunto; essa può subire solo l'attività di ciò che racchiude in sé e che, abbracciandolo nel proprio seno, tiene sotto il cielo della Luna.

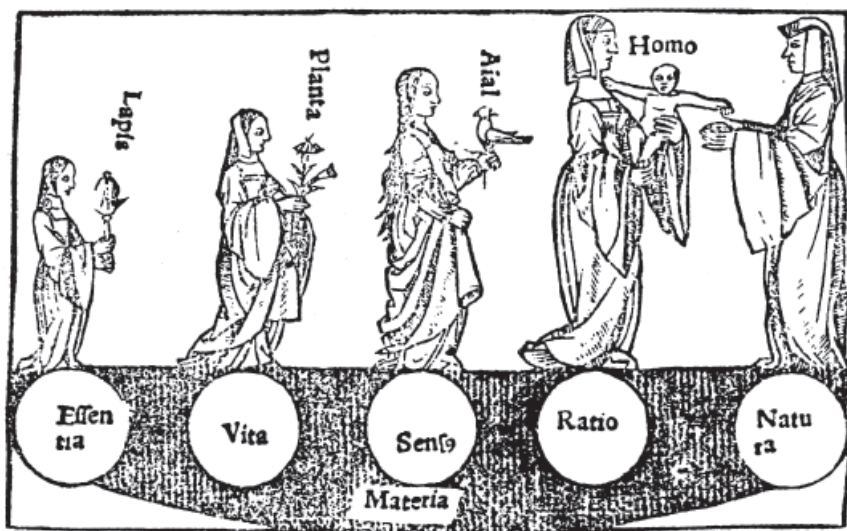
Dunque, l'atto angelico non è parte e testimonianza della natura sensibile, ma si riferisce alla natura superiore e intellettiva, se cerchiamo di far coincidere la natura sensibile con l'ambito sublunare dicendo che essa ha generato solo quattro figlie, cioè ha imposto alla materia quattro forme: l'esistenza, la vita, la sensibilità e la ragione. Tuttavia consideriamo imperfette le prime tre: sostanza, vita e sensibilità, mentre affermiamo che la quarta, la ragione, è la sola perfetta, integra, compiutamente realizzata e pari alla natura madre.

Infatti, l'esistenza è in tutto simile alla terra, la cui massa costituisce appunto l'inizio della perfezione del mondo sensibile, anche se non è la sua perfezione compiuta. Allo stesso modo anche la sostanza o atto sostanziale costituisce l'inizio della perfezione materiale, che tuttavia non è in esso compiutamente realizzata. La vita somiglia all'acqua, la cui massa, aggiunta a quella della Terra che ne è così avvolta, accresce la perfezione del mondo ma non la esaurisce. Similmente anche l'atto vitale, aggiunto a quello esistenziale in modo da complicarlo, riempie la materia più che quest'ultimo, e tuttavia non ne compie assolutamente la perfezione. A sua volta il senso si può paragonare all'aria che, aggiunta all'acqua e alla Terra, riempie lo spazio del mondo sensibile più di quanto non facciano le masse dei due elementi inferiori, senza però completarlo del tutto. Così anche l'atto sensibile, accompagnando gli atti vitale ed esistenziale, è in grado di rendere più piena la materia, ma non di colmarla. Ciò che rimane poi, la ragione, è del tutto simile al fuoco che, avvolgendo e accogliendo in sé la massa dell'aria, dell'acqua e della Terra, riempie interamente la cavità sublunare e lambisce le stesse estremità del cielo. In tal modo la ragione, aggiungendosi agli altri atti, esistenziale, vitale e sensibile, riempie tutte le lacune della materia recando ad essa tutto ciò che le mancava e rivestendola di una perfetta, suprema, limpidissima dignità.

Intendi dunque che il cielo è padre, principio, natura, fonte e origine degli elementi, e che esso stesso ha generato anzitutto la Terra ponendola nel luogo più distante da sé, nel centro del mondo, in seguito l'acqua, quindi l'aria e infine il fuoco, sebbene nel *Liber de generatione* abbiamo insegnato che gli elementi sono stati generati simultaneamente, e che la distinzione della materia in elementi non ha avuto luogo in una sequenza temporale. Per questo motivo il fuoco risulta il più eccellente tra gli elementi in quanto è il solo che

ritorna alla sua origine e conosce il suo principio, giungendo vicinissimo al cielo padre che sfiora costantemente. Intendi anche che la natura ha generato quattro figlie: anzitutto l'esistenza nel luogo più distante da sé e dietro tutte le altre, come la più piccola e bassa di tutte; in seguito ha dato alla luce in un luogo più vicino la vita, che si eleva di tutto il capo al di sopra dell'esistenza; in terzo luogo poi, di un grado più vicina, è stata generata la più matura sensibilità, che supera in altezza di tutto il capo la vita; in un quarto momento infine, nel luogo a sé più vicino, la natura ha generato la ragione, più grande e più matura della stessa sensibilità e pari alla madre. È chiaro, di conseguenza, che tra tutte le figlie della natura solo la ragione è perfetta, poiché è l'unica che può congiungersi alla madre e che, pari e simile ad essa, può giungere a sfiorarla con le labbra, essendo la sola che le sta vicino, in quanto è nata per comprendere e abbracciare la natura madre. Le altre tre figlie sono invece imperfette e incompiute, giacché sono inferiori alla madre e sono collocate più in basso, di modo che non possono né abbracciarla, né sollevarsi fino a lei o sfiorarla.

La natura stabilì dunque che la ragione, in quanto la più adulta e perfetta tra le sue figlie, nonché l'unica che le fosse pari, dominasse le altre, e le concesse il governo dell'intero mondo sensibile e di ciò che è in esso. Riservando quindi alla ragione un amore più grande che alle altre, pur essendo la più giovane in ordine di gene-



razione, le conferì il primo posto e la istituì sua erede affinché dall'esempio materno imparasse a dominare con saggezza sulle altre figlie, e a reggere, governare e moderare ogni cosa grazie al lume della sapienza tratto dalla madre.

La natura sensibile è perfetta e assoluta secondo cinque principi.

Tutto ciò che è sotto il cielo consta infatti di materia e di quattro atti.

Una materia unica e uniforme si trova alla base di tutti gli atti.

Gli atti sono l'esistenza, la vita, il senso e la ragione.

Denominiamo tali atti come le figlie della natura.

L'esistenza, la più piccola tra le figlie, è ancella delle tre superiori.

La ragione, la più eccellente tra tutte, comanda le tre minori.

L'esistenza attua la pietra, la vita la pianta, il senso l'animale, la ragione l'uomo.

Nella procreazione di tali figlie la natura ha proceduto dalle cose imperfette a quelle perfette.

Infatti l'esistenza è stata generata per prima, la ragione per ultima.

Le tre minori sono allontanate dalla contemplazione della natura dalla distanza della ragione.

Solo la ragione è nata per contemplare l'intera natura.

Da ciò che è stato appena detto è chiaro che ciascuna delle figlie minori e imperfette della natura è come un'ancella della più matura e adulta ragione, la cui distanza separa dalla contemplazione, dalla presenza, dalla visione e dalla vicinanza della natura ognuna di esse, nate per servire la ragione; quest'ultima è invece la sola che è nata per godere della vicinanza e della presenza costante della madre, per contemplarla e ascoltarne le care parole. Da ciò segue inoltre che possiamo definire correttamente la ragione figlia adulta e perfetta della natura, ovvero un'altra natura che contempla la prima e che, secondo il suo esempio, riproduce in sé tutte le cose dominandole con saggezza, con l'aiuto delle forze della madre. Si può anche definire la ragione come quella forza grazie alla quale la natura torna in se stessa, per cui si compie il cerchio dell'intera natura che è così restituita a sé. In effetti la natura, producendo e generando dall'inizio tutte le cose, era in certo modo ricondotta a sé, poiché aveva dato alla luce dapprima ciò che è separato e distante da lei, vale a dire l'esistenza, la vita e il senso, e solo da ultimo ha partorito ciò che risulta nato per starle vicino, per baciarla come madre, e abbiamo mostrato che tale è solo la ragione.

Capitolo 6

Solo il sapiente è veramente uomo

Benché a tutti gli uomini siano proprie la stessa sostanza, natura, origine e specie, tutti abbiano testa eretta e tutti partecipino inoltre della sostanza, della vita, del senso e della ragione, tuttavia solo il sapiente è veramente uomo, in quanto è il solo ad aver innalzato la propria anima dai gradi più bassi fino al vertice supremo della ragione, e a fondarsi saggiamente sulla propria natura e sostanza. Egli infatti è uomo sia per dono di natura e per partecipazione alla sostanza, sia per l'ulteriore conseguimento della virtù, per la sacra funzione di quest'ultima, per l'onestà della sua vita.

Gli altri uomini invece, relegati a causa dell'ignavia e dell'ozio al di qua dell'apice della ragione e dell'insigne virtù, sono imperfetti e insipienti, vivono per dono di natura, vale a dire per la sostanza umana, indegni di operare nell'atto stesso, irrazionali nella norma di vita. D'altra parte, coloro che agiscono per impulso sensibile o vitale, quasi fossero privi di ragione naturale, pur essendo uomini per natura e sostanza, per difetto di virtù sono incolti nell'animo, incapaci di dominarsi, improvvidi, senza regole e inumani. Abbiamo insegnato che simili uomini si ripartiscono su tre gradi e che, tra coloro che abbassandosi nei vizi sono incapaci di crescere e diventare uomini veri, dotti e perfetti, alcuni simili ai minerali si pietrificano come morti per il sonno e per la pigrizia dei corpi, altri imitano le piante, impegnandosi unicamente nell'alimentazione, altri ancora meritano di essere paragonati alle bestie, poiché non hanno nulla di più elevato che l'amore terreno.

Una cosa perfetta si compone necessariamente di materia e forma, in quanto dalla materia riceve un primo essere oscuro, occulto e appena sbizzato, mentre dalla forma prende il secondo essere, chia-

ro, ordinato e limpido. Perfetto è ciò che si mostra, e ciò che appare sussiste semplicemente. Dunque ciò che è perfetto non sussiste semplicemente, né è mera apparenza, ma si compone di entrambi: essere e apparire. Infatti tutto ciò che appare dall'esterno ha qualcosa anche interiormente, e viceversa ciò che ha qualcosa interiormente lo mostra e lo propaga anche all'esterno per segni chiarissimi.

Formati dunque l'immagine dell'uomo sapiente e perfetto sulla base di una cosa che è in tal modo integra e perfetta, vale a dire sulla base di un ente perfetto e intero che è ente in due sensi: in potenza e in atto, in principio e in fine, nella materia e nella forma, nascostamente e apertamente, nello sviluppo e nella perfezione. Il sapiente è infatti un uomo integro, totale e perfetto, è uomo per natura e per intelletto, nella materia e nella forma, in potenza e in atto, nel principio e nella fine, nell'esistenza e nell'apparenza, nello sviluppo, infine, e nella perfezione.

La natura ha conferito al sapiente dapprima il dono della sostanza, come materia, mentre la volontà, l'arte e l'industria gli hanno elargito virtù, scienza, luce, dignità, bellezza e apparenza come forma. La natura ha donato al sapiente il semplice essere, ed egli si è prodotto da sé l'essere compiuto, vale a dire una vita bella e felice. La natura gli ha concesso la forza principale della ragione ed egli, obbedendo in tutto al freno di quest'ultima, cerca di condurre una vita di ragione. Si propone la ragione come guida, non agisce senza di essa e, illuminato dal suo fulgore, compone in armonia con essa la propria mente, e tutti i propri atti e moti.

Una cosa imperfetta è o semplice materia, informe, rozza e ignota, oppure è forma privata di soggetto, inane, oziosa, instabile e vaga, simile all'apparenza senza sostanza, o alla sostanza senza apparenza. Da tali enti imperfetti dunque, che sono parti degli enti veri e completi, impara a riconoscere il segno e l'impronta dell'uomo imperfetto e insipiente. Difatti, allo stesso modo in cui la natura non pone né la semplice potenza senza atto, né separa l'atto dalla potenza – giacché l'uno senza l'altra è inutile – così, al di fuori dei piani della natura, accade che esista sulla terra l'uomo stolto che resta uomo sempre solo in parte, non sviluppandosi mai in uomo completo e perfetto. Lo stolto è infatti un uomo incompiuto che ha inizio dalla natura, e che tuttavia quanto ad arte e a virtù è incompiuto, indefinito, imperfetto. L'uomo esistente e naturale partecipa dell'anima razionale e immortale, anche se è privo di quella luce e di quello splendore dell'animo che gli consentirebbe di conoscere da sé i doni ricevuti, e di apprendere felicemente di essere partecipe di ragione, e immortale immagine di Dio.

Capitolo 7

Il sapiente e lo stolto sono simili per natura e diversi solo per virtù

Il sapiente e lo stolto non hanno alcuna differenza di natura o di sostanza propria, giacché entrambi sono uomini per partecipazione al corpo e all'anima. Tuttavia, mentre l'animo dello stolto è vuoto e sterile, la mente del sapiente, ricchissima di virtù, perfezione, conoscenza di sé e luce spirituale, è diventata padrona di sé. Per entrambi gli uomini Dio costituisce l'origine e il fine comune, ma solo il sapiente diventa simile a Dio per virtù e sapienza, torna al proprio principio e consegue il fine naturale; lo stolto invece è tormentato dalla privazione di virtù, dalla commistione di elementi disarmonici e dall'innesto di abitudini tra loro contrarie, sicché gli è penosamente impedito di tornare alla sua origine e di godere del suo fine naturale.

Al sapiente è presente in tutta chiarezza la sua costituzione e apprende tutte le sue parti, corpo e anima. Egli conserva in sé il giusto ordine naturale, di modo che una parte domini, l'altra sia subordinata, e misura tutte le forze dell'animo e le potenze e facoltà naturali in base a loro stesse; tra tutte però preferisce e coltiva più di tutte quella che gli dischiude la strada all'immortalità e alla beatitudine. Infine, egli vive in Terra come un secondo Dio, immagine vera, precipua e sostanziale del primo e naturale Dio, dal quale ha ricevuto sia l'esistenza, sia la virtù.

Il contrario si dovrà dire dello stolto poiché, non avendo egli alcuna speranza di immortalità a causa dell'ignoranza di sé, prorompe con ragione in queste parole di Salomone: «Esiguo e tedioso è il tempo della mia vita. Come un fumo è stato insufflato nelle mie narici, il mio spirito si disperderà come aere molle. Dopo ciò per me sarà come se non fossi mai esistito; nessuno in seguito ser-

berà il ricordo delle mie opere. Godrò dunque dei beni durante la giovinezza, mangerò e berrò, poiché domani dovrò morire». Spinto da questa infelice disperazione e da fatui stimoli terreni, lo stolto, mentre cerca di scacciare da sé il ricordo della morte e della pena vendicatrice, non fa che accelerare la triste morte e accrescere la pena, e «si precipita – come vuole la Scrittura – nella fossa che si è scavata».

Il sapiente è un uomo compiuto, vale a dire ha conseguito il fine della sua armonia e perfezione. Lo stolto, al contrario, è incompiuto, disarmonico, imperfetto. Quest'ultimo si mostra come un principio senza una fine, una potenza priva di oggetto, una forza senza attività; il sapiente invece si dimostra un principio congiunto ad una fine, una potenza non separata dal suo oggetto e una forza in atto che si manifesta nell'operare. Inoltre lo stolto è come l'occhio immerso nelle tenebre o separato dalla cosa visibile, il sapiente può essere paragonato al tempo stesso alla visione rischiarata dalla luce e al Sole stesso, fonte di tutto ciò che è visibile.

Ne segue che allo stolto si associa giustamente questo luogo della Scrittura: «Ha gli occhi aperti e non vede. Ha orecchi per ascoltare e non ode. Ha cuore e non intende», non medita nulla di salutare. Il sapiente, al contrario, è occhio che vede, orecchio che ascolta, cuore docile che intende, coglie e medita le cose che gli permettono di innalzarsi all'immortalità. Inoltre, allo stesso modo in cui il sapiente è due volte reale e due volte uomo, così lo stolto è realtà e nulla, uomo e non uomo. Benché entrambi siano qualcosa per natura e per sostanza, cioè uomini naturali e sostanziali, tuttavia solo il sapiente ha conseguito grazie alle sue attività dotte di raddoppiare la propria umanità naturale con l'umanità virtuosa, ed è diventato uomo per volontà e per natura. Lo stolto invece, marcendo nel torpore, non è in grado di illustrare con nessuna virtù l'uomo naturale, e non si cura di recare nessun ornamento culturale alla primitiva sostanza.

Quindi avviene anche che si possano ascrivere a buon diritto al sapiente e allo stolto queste parole bibliche: «A colui che ha sarà dato in abbondanza. A chi non ha sarà invece tolto anche ciò che ha». Infatti il sapiente ha ricevuto dalla natura il dono dell'esistenza umana, dalla cui fecondità ha generato l'uomo dotto. Lo stolto invece, pur avendo ricevuto del pari dalla natura l'essere di uomo sostanziale, non risplende di alcun segno di virtù. Si dice dunque giustamente che quest'ultimo possiede e non possiede, mentre il sapiente possiede doppiamente. Difatti: dello stolto è proprio solo il semplice abito che si chiama uomo naturale, ovvero il

talento ottenuto dalla natura, che però non ha saputo far aumentare di valore. Il sapiente invece ha due abiti: il talento della natura e ciò che vi ha aggiunto e che giustamente si dimostra sua proprietà. Dunque a chi ha in senso assoluto, vale a dire a chi possiede entrambi gli uomini, naturale e dotto, il Signore largisce il dono dell'immortalità; egli diviene entrambi gli uomini: sia quello che ha ricevuto dalla natura, sia quello che ha generato dall'uomo naturale, sua vera e propria, peculiare proprietà. Ma a chi non genera in sé l'uomo dotto e perfetto viene tolto anche ciò che ha dal Signore; le Sacre Scritture infatti affermano che l'umanità naturale deve essere gettata nelle tenebre esterne.

Capitolo 8

Il progresso è il pegno del sapiente

Il sapiente coltiva in base alle proprie forze l'uomo terreno che possiede quale dono di natura, e da esso genera l'uomo celeste: dalle tenebre fa scaturire lo splendore, dalla potenza l'atto, dal principio la fine, dalla forza latente l'opera, dalla natura l'intelletto, dall'inizio la perfezione, dalla parte il tutto e infine dal seme il frutto. A tale riguardo imita il celebre Prometeo che, come cantano i poeti nelle loro favole, essendo stato una volta ammesso ai talami eterei o per divina concessione o per il proprio acume di mente e di ingegno, dopo aver esaminato interamente le dimore celesti con grande attenzione, non vi trovò nulla di più sacro, prezioso e fecondo del fuoco. Rubato da lì quindi di nascosto questo elemento che gli dèi rifiutavano così recisamente ai mortali, lo introdusse nel mondo e grazie ad esso diede vita all'uomo che prima aveva formato nel fango e nell'argilla. Allo stesso modo il sapiente, abbandonando il mondo sensibile grazie alla forza della contemplazione e penetrando nella reggia del cielo, riporta nel mondo inferiore il fuoco splendentissimo della sapienza concepito nel grembo della mente immortale, e la cui fiamma pura e fecondissima rafforza, scalda e anima l'uomo naturale e terreno che è in lui.

Il sapiente compensa i doni di natura sviluppando l'uomo dotto, conquistando in tal modo se stesso, sicché si possiede e resta padrone di sé. Lo stolto invece ottiene inutilmente dalla natura l'uomo terreno, carnale e sostanziale e, visto che ad esso non apporta alcuno sviluppo che lo renda degno dell'immortalità e non intraprende nulla per raggiungere la beatitudine, resta ingrato nei confronti della natura madre restando suo eterno debitore, oberato dal peso dell'uomo sostanziale e mai padrone di sé.

Il sapiente ha indagato se stesso mentalmente e, come si è detto, si compone di due uomini: uno naturale e sensibile, l'altro di virtù e di intelligenza. Non si allontana mai da sé, né abbandona il proprio essere, può raccogliersi da solo in sé, diventa costantemente specchio a se stesso, si abbraccia e si ripiega in sé; persevera nella propria umanità dotta con costanza inalterabile, e dimora infine al tempo stesso nel mondo sensibile e in quello intelligibile. Difatti, con il corpo vive in terra con gli animali, mentre con l'animo si innalza al cielo visitandone le dimore. Medita solo sulle cose intellettuali e conosce quelle immortali e immutabili:

Lo spirito, nato – come canta il poeta Bigo – per le dimore assolate dell'etere, non si accontenterà mai della sede terrena.

Occorre che il sapiente voli ai luoghi superni se davvero desidera saziarsi.

Il sapiente cerca le cose sensibili solo per necessità e temporaneamente, per via del suo rivestimento corporeo; infatti la mente si rafforza e si scalda solo per ciò che è del tutto privo di corpo e di materia e che fluisce in essa da talami oltremondani, per una sorta di afflato sacro.

Lo stolto, d'altro lato, che non ha nulla di unitario, identico, fisso, stabile, essendo invece amante della varietà, della molteplicità e del mutamento, disprezza l'insigne virtù, provvida e oculata, per cercare invece come guida la cieca e improvvida fortuna, che venera come una dea e colloca nel sommo del cielo. Egli è così tratto nel suo giro instabile ora qua ora là, è spinto in luoghi infimi, nei pendii e nei baratri dei vizi, perdendo il dominio di sé. E poiché è attratto da ogni oggetto, diventa proprietà della prima cosa che gli capita, e non è assolutamente in grado di raccogliersi in se stesso o di tornare in sé dall'attrazione delle cose esterne.

È proprio del sapiente invece di tendere, raccogliersi ed elevarsi con la mente e con gioia all'unità indivisibile del proprio essere e del sommo Dio artefice. Infatti egli ha domato con grande forza gli stimoli allettanti delle attrazioni carnali, nessun impulso può trarlo fuori di sé, né egli può perdere il dominio sulla propria mente. Ha imparato a calpestare la fortuna, a non impallidire davanti ad essa. Pieno di luce interiore, diviene consapevole dei beni veri e immortali, si appoggia alla speranza felicissima e immortale di ottenerli, e se ne rallegra ininterrottamente. Non può essere solo o abbandonato, poiché è sempre in compagnia di se stesso. Fra gli assalti e i flutti violenti delle passioni mondane egli libra il suo ani-

mo fino all'insigne dimora della virtù, mantenendosi in uno stato mentale sereno e imperturbato.

L'uomo sapiente è colui che si celebra veramente come microcosmo, figlio del macrocosmo, vale a dire dell'universo, giacché egli soltanto ha formato, distinto e perfezionato se stesso ad imitazione del macrocosmo, ed è l'unico in grado di imitare la natura, mantenendo ogni sua parte in armonia e proporzione con le parti dell'universo. E senza dubbio si deve designare giustamente il sapiente non solo come microcosmo, ma anche come un secondo macrocosmo in quanto, come ha mostrato il *Liber de intellectu*, la mente del sapiente è vasta quanto lo è la capacità del mondo intero, e la sua memoria è ornata e arricchita da un numero di nozioni pari a quello delle sostanze che distinguiamo nel mondo. Al contrario la mente dello stolto, mantenendosi vuota, inane, oziosa e inutile, non si innalza mai al macrocosmo e non diventa mai pari né simile ad esso e, pur essendo nata per divenire tutte le cose, non si realizza mai nella conoscenza del tutto.

Capitolo 9

Altri paragoni tra il sapiente e lo stolto tratti dalla natura dello specchio

La natura di uno specchio perfetto coincide con l'essere uno, integro, uniforme, solido, dotato di una superficie levigata e luminosa, di modo che l'occhio, fissandosi su di esso, possa attingere, cogliere e vedere tutte le forme che vi sono in atto; affinché la visione e l'intuizione sia perfetta occorre che l'occhio sia rivolto e intento allo specchio, l'atto del guardare alla potenza che presenta le forme, e che nessun ostacolo di corpi intermedi si frapponga tra l'atto e la potenza, l'occhio e lo specchio, separandoli e disgiungendoli. Ciò accadrebbe soprattutto se l'occhio si avvicinasse allo specchio tanto da formare dalle due sostanze un complesso e un vincolo unico, vale a dire se l'occhio non riuscisse a staccarsi dallo specchio, né questo dall'occhio, che si manterrebbe così sempre davanti allo specchio osservando le cose che quest'ultimo gli offre.

Da questa analogia impara dunque a cogliere e comprendere la mente del sapiente. Infatti, l'animo del sapiente, proprio per il suo essere tale, è unico nella totalità della sua sostanza, privo di parti e indivisibile: in altro luogo abbiamo dimostrato che una sua parte è in tutto simile all'occhio, un'altra allo specchio. La parte che è simile all'occhio è l'atto dell'animo impassibile e dell'intelletto agente; quella che somiglia allo specchio è invece la parte più intima dell'animo, che per sua natura è ricettiva ed è in grado di fornire un prontuario fedele di quelle nozioni che prorompono nella sede dell'animo attraverso le porte dell'intelletto pratico, e che infine la stessa memoria è tenuta a offrire e presentare all'intelletto speculativo nel compito sempiterno della contemplazione. Definisci dunque intelletto agente l'occhio di tutto l'animo, specchio dell'animo invece l'intelletto possibile. In tal modo l'occhio e lo specchio del-

l'animo si avvicinano tra loro tanto da formare la sostanza di un animo unico e indivisibile e da assistersi costantemente, giacché nessun ostacolo si interpone tra loro né impedisce loro di vedersi reciprocamente. Oltre a ciò, lo specchio dell'animo, vale a dire la memoria, è solido, unico, uniforme, lucidissimo ed esposto alla luce intellettuale, e grazie alla sua compattezza fa in modo che le immagini che accoglie non siano sommerse, né cadano nell'abisso, nell'oblio o nel nulla, poiché le trattiene tutte al sommo della sua superficie limpidissima, per presentarle all'occhio intellettuale.

Se si volesse proseguire ulteriormente questa analogia, si capirebbe presto che cosa l'occhio dell'animo scorga principalmente nel proprio specchio, quale sia l'immagine e la specie altissima che la memoria può offrire da contemplare all'intelletto speculativo. Difatti, se l'occhio e lo specchio materiali devono collocarsi in posizioni tra loro opposte nella visione, e se la natura dello specchio è tale da cogliere, afferrare e intercettare solo l'immagine di ciò che gli si trova di fronte e ad una certa distanza, necessariamente ciò la cui immagine deve essere accolta nello specchio non è che l'occhio stesso, che dista dallo specchio per un intervallo diametrico e la cui specie per la stessa linea giunge dall'occhio allo specchio. Quindi la principale immagine nata per essere ricevuta nello specchio è l'immagine e specie dell'occhio, il quale non è nato per guardare nello specchio qualcosa di superiore a sé o alla propria immagine, e dunque la vera e più alta visione è solo quella dell'occhio. Esso stesso, che invia e dirige la propria specie nello specchio, gode infine di contemplarsi nella stessa immagine presentata dallo specchio.

Si deve dunque intendere allo stesso modo la contemplazione del sapiente: essa non è che intuizione costante di sé e della propria specie in uno specchio immateriale. Sebbene infatti l'occhio e lo specchio dell'animo siano uniti nel vincolo di un'unica sostanza indivisibile, un diametro spirituale li tiene tuttavia distanti, come mostra il *Liber oppositorum*. In tal modo lo iato della ragione e questa distanza li pongono come opposti che si fronteggiano e li collocano agli estremi del diametro. Quindi, la specie principale che risplende nello specchio dell'animo, vale a dire nella memoria, è quella dell'occhio dell'animo, cioè dell'intelletto agente, che giunge alla memoria stessa secondo una linea retta a partire dall'intelletto agente. Quest'ultimo in tal modo contempla se stesso, e si rallegra di contemplare e intuire l'immagine che aveva dapprima trasmesso alla memoria e che da quest'ultima gli viene infine rimandata. Una simile contemplazione di sé, arcana e impervia, rende

beato il sapiente, infondendogli speranza di immortalità e insegnandogli rettamente che non vi è nessun bene verace che meriti di essere ricercato per sé e che si trovi fuori dell'animo, che non possa essere sempre presente e possa esserci sottratto.

Capitolo 10

Altri paragoni tra il sapiente e lo stolto tratti dalle proprietà della bocca, dello stomaco e del cuore

Il sapiente è simile a chi, assumendo il cibo con la bocca bene aperta, lo accoglie e lo trattiene nella prima cavità dello stomaco, affinché non giunga subito nel ventre prima di essere digerito e, colando attraverso il corpo, non ne sia espulso senza che abbia apportato vigore, nutrimento e alimento. Allo stesso modo in cui la sostanza alimentare, prima di convertirsi in sangue e di far crescere il corpo, confluisce anzitutto in tre delle sue parti: la bocca, lo stomaco e il cuore, così anche la specie intellettuale, prima di nutrire e rinvigorire la mente del sapiente, assume nell'animo tre stadi: il primo nell'intelletto, il secondo nella memoria, il terzo nella contemplazione, tramite la quale è di nuovo offerto all'intelletto.

In effetti, tra l'intelletto e la bocca, tra la memoria e lo stomaco, e tra la contemplazione e il cuore si riscontrano grandi analogie e somiglianze. La bocca e l'intelletto sono infatti parti anteriori e porte naturali attraverso cui si deve introdurre il cibo sia corporeo, sia spirituale: quest'ultimo entra nell'animo attraverso l'intelletto, il primo nel corpo attraverso la bocca. Lo stomaco e la memoria sono invece parti interiori del corpo e dell'animo, il primo riceve l'alimento che procede scendendo dalla bocca, la memoria va incontro alle nozioni che attraversano l'intelletto, le raccoglie, le trattiene e le conserva. Infine il cuore e la contemplazione dimostrano la loro corrispondenza in questo modo: il primo riscalda, digerisce e converte in sangue l'alimento introdotto dalla bocca e accolto dallo stomaco, e similmente la contemplazione digerisce, ordina e offre di nuovo all'intelletto le nozioni immesse attraverso quest'ultimo, e poi accoglie e conserva dalla memoria.

Quindi, come nell'alimentazione del corpo la funzione della bocca precede quella dello stomaco, l'atto di ricevere il cibo dall'esterno precede quello di accoglierlo e trattenerlo nel corpo, e le funzioni della bocca e dello stomaco, d'altra parte, precedono quelle del cuore, giacché l'atto di ingerire e conservare il cibo nel corpo precede la sua assimilazione, così anche nel nutrimento complessivo dell'animo l'azione dell'intelletto precede la funzione della memoria ed entrambi espletano i loro compiti prima che la contemplazione eserciti il proprio.

Allo stesso modo in cui niente in natura può entrare nello stomaco se non è stato prima assunto attraverso la bocca, nulla è nello stomaco che non sia stato prima nella bocca; allo stesso modo in cui nulla viene assimilato grazie al calore del cuore se prima non è stato trattenuto un certo tempo nella cavità della bocca e dello stomaco, così niente è nella memoria interiore se non è stato prima nell'intelletto, niente dimora nell'ambito della contemplazione se non è stato prima nell'intelletto e nella memoria. La bocca non riceve il cibo da nessuna altra parte del corpo, ma lo afferra da sé mordendo; lo stomaco invece deriva dalla bocca tutto ciò che contiene. Il cuore infine deduce dai primi due, vale a dire dalla bocca e dallo stomaco, tutto ciò che scalda e digerisce. Si può dire lo stesso delle parti dell'animo: l'intelletto non riceve per via derivata da nessun'altra parte dell'animo la specie intellettuale, mentre la memoria viene imbevuta e impregnata di tale specie dal solo intelletto; infine la contemplazione procede dai primi due, vale a dire dall'intelletto e dalla memoria. Difatti, come il corpo si nutre degli alimenti visibili attraverso tre funzioni, parimenti anche l'animo si sviluppa, si nutre e cresce grazie al cibo invisibile secondo tre fun-

<i>Le tre funzioni del nutrimento del corpo e dell'animo</i>		
bocca	stomaco	cuore
assunzione del cibo	conservazione	digestione
intelletto	memoria	contemplazione
apprensione delle specie	conservazione	rappresentazione
primo	secondo	terzo
per sé	dal primo	da entrambi
da nessuno	da uno solo	da tutti e due

zioni. Tali funzioni del corpo e dell'animo si possono esprimere in questi termini: la prima non trae nulla da nessuno e si nutre autonomamente; la seconda deriva da un'unica funzione, vale a dire dalla prima; la terza deriva da entrambe le precedenti.

Ne segue che, al contrario del sapiente, lo stolto si riconosce in tutto simile a una bocca cui non va incontro nessuno stomaco, o a un intelletto ottuso, disgiunto e separato dalla memoria. Infatti gli alimenti invisibili dell'animo svaniscono dall'intelletto, non diversamente da quanto avviene per il cibo visibile che, ingerito dalla bocca, è subito introdotto nell'interno del corpo. E come il cibo corporeo, appena assunto e afferrato dall'esterno col morso della bocca, non si trattiene nella cavità orale ma scivola immediatamente in basso lungo il declivio della gola, così anche le vivande dell'animo e le nozioni stesse non si trattengono nell'intelletto agente, il quale ne fruisce per un breve momento, trasmettendole poi tutte alla memoria. Togli dunque alla bocca il presidio dello stomaco: per quanto possa essere immesso del cibo nel corpo dalla bocca, colando attraverso il corpo esso non gli apporterà alcun contributo e non gli gioverà in nessun modo. Parimenti, stacca e disgiungi la memoria dall'intelletto: quest'ultimo assorbirà forse dal mondo qualche alimento spirituale e lo trasmetterà all'animo, ma se non lo soccorre il prontuario fedele della memoria il cibo ingerito svanirà immediatamente, non nutrirà l'animo, né potrà renderlo sapiente.

Capitolo 11

Paragone del sapiente con il Sole e i pianeti

Il sapiente somiglia soprattutto al Sole del mondo. Difatti, allo stesso modo in cui il Sole mondano si colloca tra i pianeti erranti in una posizione centrale, da cui non si discosta mai con il suo moto, né vaga mai al di qua o al di là dell'indivisibile eclittica, così anche il sapiente, mentre è diretto dal proprio Sole, vale a dire dalla ragione, e le obbedisce in tutto come ad una guida, cammina sempre protetto in mezzo alla sua strada, giacché la ragione non lascia mai che si allontani e che vagando sbatta contro gli scogli.

Se infatti l'uomo è un microcosmo, egli è necessariamente guidato e illuminato da tutte le luci e lucerne che fanno risplendere il macrocosmo. In esso la natura ha acceso sette lampade e ha voluto che la loro guida governasse il macrocosmo stesso: due più grandi, il Sole e la Luna, che presiedono rispettivamente al giorno e alla notte, e cinque più piccole, Saturno, Giove, Marte, Venere, Mercurio. In mezzo a tutte la natura ha collocato il Sole, comandandogli di dare luce agli altri astri e di dominarli in modo da misurare equamente ed enumerare le diverse orbite dei pianeti minori, procedendo sempre in mezzo ad essi. All'uomo dunque la natura ha assegnato altrettante luci, vale a dire sette, nello stesso ordine e con compiti analoghi e, quale madre generosa e munifica, ha donato, ornato, e fornito al figlio, cioè al microcosmo, non meno luci e lampade di quante ne abbia concesse dapprima in dote al padre, ovvero all'universo.

Una lucerna del microcosmo è costituita dalla sua facoltà cognitiva e contemplativa che si trova divisa anzitutto in materiale e immateriale. La cognizione materiale a sua volta, come ha insegnato il *Liber de sensu*, si distingue in sei parti: tatto, gusto, olfatto, vista,

udito e immaginazione. Quest'ultima infatti, sebbene sia una sensazione interna, dunque più nascosta dei sensi esterni e ad essi preposta, si esercita tuttavia in un organo corporeo come il cervello, ed essendo nata per servire la ragione, la venera come proprio giudice e guida. La cognizione immateriale dell'uomo, d'altra parte, è l'occhio della stessa ragione che, più nascosto e più intimo di tutti i sensi, non si unisce mai al corpo in nessuna delle sue funzioni, non essendo nata per osservare o contemplare nessuna delle cose che sussistono nel mondo o nel corpo, poiché ogni sua intuizione si tiene strettamente entro gli argini dell'animo come nel suo chiostro inaccessibile.

Quindi gli occhi corporei e materiali dell'uomo, che per loro natura deviano costantemente, sono condotti qua e là da un estremo all'altro, talvolta si levano al di sopra dell'orizzonte e sono attratti verso l'alto, talvolta sono tratti verso il basso, al di sotto dell'orizzonte. La cognizione immateriale e propria dell'animo invece, cioè la stessa ragione ignea, procede costantemente nel centro, governa, enumera e misura le altre facoltà, ed è per queste ultime luce e misura, come il Sole lo è per i pianeti minori. E allo stesso modo in cui tre pianeti si levano al di sopra del Sole e tre si collocano al di sotto di esso, così anche tra le serve e ancelle della ragione, come altrove abbiamo mostrato, tre per loro natura salgono e si elevano sopra il mezzo: l'immaginazione, l'udito e la vista, che costituiscono le regole del senso, preminenti rispetto alle altre e chiamate giudici, arbitri e reggitrici dei sensi inferiori. Gli altri tre sensi invece, olfatto, gusto e tatto, si muovono al di sotto del mezzo, e come i tre sensi principali procurano il nutrimento dell'animo, essi hanno devoluto ogni servizio e obbedienza al corpo, che nutrono e riscaldano. I tre superiori sono detti liberali e onesti, i tre inferiori illiberali, abietti e servili.

La ragione dunque, media e sempre uniforme, nella sua unità indivisibile e immutabile, avvince, domina e fissa, per quanto può in una linea mediana questa doppia triade dei sensi, l'una che aspira a cose alte e somme, l'altra che tende verso ciò che è inferiore, e tempera entrambe affinché un loro eccesso non spezzi e non infranga la sostanza dell'uomo, alla cui unità, integrità e pace la ragione provvede impegnandosi con tutte le sue forze.

Da ciò consegue che ogni virtù sorge e deriva solo dalla ragione, essendo definita come giusto mezzo, mentre dai sensi, sia superiori che inferiori, scaturisce ogni vizio, chiamato eccesso o difetto in quanto supera o manca di raggiungere la giusta misura.

Schema della somiglianza tra pianeti e cognizioni umane						
Saturno	Giove	Marte	Sole	Venere	Mercurio	Luna
immaginazione	udito	vista	ragione	olfatto	gusto	tatto
tre sensi superiori			giusto mezzo	tre sensi inferiori		
liberali, onesti			neutra	rozzi, servili		
al servizio dell'animo			autonoma	servi del corpo		
volti verso l'alto			si tiene al centro	volti verso il basso		
viziosi per eccesso			virtù	viziosi per difetto		

Queste sono dunque le sette luci di cui il microcosmo risplende e si erge di fronte al macrocosmo e a se stesso. Ogni cosa è trasmessa ad esso dal macrocosmo per le stesse porte e per le stesse vie. Attraverso questi sette ingressi l'intero macrocosmo fluisce e scorre nel microcosmo, che assume tutte le forme e si fa pari al macrocosmo; in essi infine si colloca ogni virtù e sapienza dell'uomo, se questi manterrà la giusta proporzione dei suoi occhi secondo il loro immutato ordine naturale.

Infatti finché la ragione tiene il governo, l'uomo consegue la tranquillità e serenità dell'animo, rifugge le lusinghe dei sensi e le seduzioni della carne, ed è condotto dagli estremi verso il centro ad opera dello splendore limpidissimo della ragione che brilla nelle tenebre come suo proprio Sole naturale, sicché egli evita l'eccesso e il difetto e, perfettamente padrone di sé, può godere costantemente di se stesso. La ragione è infatti simile ad una madre molto avveduta di tutto il corpo e domicilio umano, è servita dai sensi come da sei ancelle che comanda con saggezza, non compie nulla invano o senza un motivo, ma prevede e ricerca tutto ciò che è utile, bello e onesto, evitando ciò che è turpe e ignobile. Finché essa tiene le redini e funge da guida e giudice per l'uomo, dispone in lui ogni cosa in modo corretto, innalzandolo infine dalla Terra alle stelle.

Come la presenza del Sole nel macrocosmo dissipa le tenebre, disperde le nubi e respinge le tempeste imminenti, così quando la ragione modera ogni cosa nel microcosmo vengono da esso scacciate le tenebre dell'errore, retrocedono le nebbie e le caligini del tur-

bamento, e l'impeto dei desideri corrotti è allontanato. In assenza della ragione invece la luce, la sapienza e la virtù abbandonano di continuo l'uomo, avvolto dalle nubi di una notte cupa. Gli allettamenti dei sensi dissipano la sua bellezza, mordendo, dilaniando e distruggendo l'uomo interamente offuscato dalle tenebre.

Capitolo 12

La costanza e i veri beni del sapiente

Il sapiente vive immoto e privo di turbamenti, giacché la sua propria, vera e principale azione, che è chiamata contemplazione, è separata dal mondo, dal corpo, dal tempo, dallo spazio e dalla materia, e si svolge tra quegli estremi che non possono essere separati da nessuna nube, vento o tempesta, e nei quali non esiste vicissitudine alcuna di luce e tenebre, ma solo una perpetua, candida irradiazione di luce spirituale e invisibile.

Infatti, visto che la posizione o potenza recettiva di tutte le cose si trova su tre livelli: mondo, corpo e anima (infatti tutti i beni dell'uomo sono nel mondo o nel corpo o nell'anima, come nella potenza, nel soggetto e nel luogo che contiene), i veri beni propri del sapiente non risiedono né nel mondo, né nel corpo, ma si trovano nascosti, stabili e riposti nell'anima. Il sapiente se ne impadronisce con l'atto della sua assidua, serena e imperturbata contemplazione, sicché assorbe e vede sempre le cose che gli sono proprie. Quindi da questa terra mortale e umbratile, grazie alla mediazione del corpo e all'obbedienza dei sensi, egli trasferisce felicemente tutto ciò che coglie come suo proprio nella più luminosa, immortale, spirituale e invisibile antiterra della sua anima, contrapposta alla terra.

Ne segue che solo al sapiente si può riferire a buon diritto la laconica frase con cui, come si racconta, Biante di Priene rispose a chi lo esortava a trasferire in città tutte le sue cose: «Tutto ciò che è mio lo porto in me». Il sapiente infatti racchiude ogni cosa nella potenza dell'anima, cioè nell'intelletto possibile o nella memoria intellettuale che è un prontuario immortale e un domicilio riposto di tutte le specie intellettuali, di ogni virtù e scienza, in cui si tro-

vano i tesori incorruttibili dei sapienti, protetti – secondo le parole della Scrittura – dai vermi, dai tarli, dalla ruggine, dalla corruzione e dal furto dei tiranni. Essi non sono esposti alla ruota instabile della fortuna, superano il tempo e permangono in eterno integri, sicuri e inviolati nell'anima.

Capitolo 13

L'immortalità dell'anima

Accade anche che si riferiscano al sapiente a buon diritto queste parole della Scrittura: «I suoi beni sono stati stabiliti nel Signore». E ancora: «La sua anima è nelle mani di Dio e non lo tocca il tormento della morte». Se infatti l'intelletto possibile non può essere separato dall'intelletto agente, allora l'intera sostanza dell'anima si rivela indivisibile, individua, immortale, soggetta costantemente – sia nel corpo sia fuori dal corpo – ad entrambe le sue parti, all'atto e alla potenza. Tra l'intelletto agente e quello possibile, come abbiamo detto, non può interpersi alcun elemento intermedio che impedisca, ostacoli e interrompa l'attività speculativa, ossia l'azione propria dell'anima, e la contemplazione. L'intelletto agente coltiva dunque con costanza l'intelletto passibile come un proprio terreno che gli è soggetto, come invisibile possibilità della sua stessa natura, immateriale, sempre presente, inseparabile da sé, immortale e infine a sé consustanziale. Ad esso affida tutto ciò che coglie dal mondo, come ad un custode dei beni per sua natura fedele, e in esso trasmette tutte le nozioni di cui deve nutrirsi in eterno.

Questa funzione dell'animo è la contemplazione, quella verace e lodatissima azione immortale dell'anima a cui sono condotti, spinti e innalzati solo coloro che hanno afferrato questa felicissima armonia della loro anima grazie a cui una parte di essa può contemplare l'altra, e l'anima può mescolarsi ed entrare in sé, e può muoversi circolarmente: essendo stata creata infatti come sfera e cerchio, è nata per realizzarsi in un'attività razionale di tipo circolare. Essa rappresenta la speranza immutabile del sapiente e il suo rifugio più riposto, egli si affida interamente a tale attività felicissima, imperturbata e libera dell'anima, in cui possiede ogni cosa al di sopra del

mondo e del corpo. Infatti, avendo egli tutto in se stesso, cioè nella propria anima, disprezza le cose che sono nel corpo o nel mondo.

Il mondo è separabile dall'uomo, e parimenti lo è il corpo dall'anima, ma quest'ultima non può essere scissa o divisa da sé, vale a dire l'intelletto passivo e passibile è inseparabile dall'intelletto agente e impassibile. La sensazione che si esercita a partire dall'anima nel mondo e intorno al mondo è temporale, e parimenti l'immaginazione che dall'anima si compie nel corpo è temporanea e corrottile. La contemplazione che si esercita nell'anima ad opera dell'anima, vale a dire dall'intelletto agente nell'intelletto passibile, è invece perpetua ed eterna.

Come abbiamo insegnato nel *Liber de sensu*, esistono due tipi di cognizione materiale propri dell'animo: l'immaginazione e il senso esterno; la prima è semplice, il secondo si articola in cinque parti, le quali trascorrono nel mondo e in esso si intrattengono, mentre l'immaginazione avviene all'interno del corpo. La cognizione immateriale dell'animo, d'altra parte, è talvolta unica, talvolta si rivela triplice. I più chiamano ogni cognizione immateriale e ogni notizia di cose immateriali e invisibili con l'unico nome di intelletto. Noi però, poiché gli enti immateriali, invisibili e immortali – Dio, l'angelo, l'anima – sono diversi e triplici, allo stesso modo, misurando in certo modo dagli oggetti stessi le cognizioni e potenze dell'anima, definiamo triplice anche la cognizione immateriale dell'anima: quella con cui essa va incontro e si presenta a se stessa può essere chiamata ragione, quella grazie a cui si rende partecipe della scienza angelica intelletto, e infine quella per cui nelle tenebre brilla e giunge ad essa una piccola scintilla di divinità si può chiamare parte della mente.

Poiché dunque ciascuna cognizione immateriale è una forma di contemplazione, è evidente che quest'ultima è triplice, giacché è contemplazione dei principali tre enti supremi del mondo, essendo speculazione eterna e immortale di Dio, dell'angelo e dell'anima. È chiaro anche che l'anima del sapiente si realizza felicemente nell'armonia del suo principio, vale a dire della trinità.

Dio	angelo	anima	corpo	mondo
mente	intelletto	ragione	immaginazione	senso
tre immateriali			due corporee	
tre eterne			due temporali	
triplice contemplazione del sapiente			duplice dipendenza	

L'anima stessa, in modo armonioso e con mirabile bellezza, si estende felicemente secondo la norma delle piante e degli alberi sensibili e seguendo tre modi di propagazione al di fuori della materia e tre tipi di prodotti: foglie, fiori e frutti. Foglia dell'anima è la cognizione di sé, fiore è la conoscenza angelica, frutto infine la scienza divina; grazie ad esse l'anima, tre volte feconda, raggiunge il cielo, e il sapiente eleva il suo essere triplice oltre il corpo e il mondo sensibile, rendendosi superiore al cielo stesso. Per un verso quindi egli è costantemente presente a sé, per un altro si annovera tra i cori angelici, per un altro ancora giunge al cospetto della divinità.

Capitolo 14

La futura resurrezione del corpo e l'immortalità

Non solo è immortale l'intera sostanza dell'anima, non solo la contemplazione non cessa mai: un'altra conseguenza della stessa immortalità dell'anima è costituita anzitutto dal preservarsi dell'intera sostanza umana, e in secondo luogo dall'instaurarsi delle cognizioni materiali (sensazione e immaginazione). Se infatti la natura dell'anima coincide con il suo essere nel corpo, e se inoltre ogni forza e finalità dell'anima consiste nell'essere atto e operazione di esso, è necessario che l'anima, una volta uscita dal corpo contro la propria natura, sia richiamata dal sommo principio di ogni cosa alla propria natura, sia restituita al corpo ed eserciti di nuovo le forze corporee nel mondo e nel corpo: nel mondo la sensazione e nel corpo l'immaginazione.

Difatti, se non contestiamo l'immortalità della materia, che è quasi non essere, sostrato di tutte le cose e ultima tra le cose che esistono, ma (sebbene sia creata) la riteniamo perpetua, ingenerabile, incorruttibile, e inoltre immutabile, sempre la stessa, intera fin dall'inizio, sussistente al presente nella sua totalità e destinata a sussistere intera anche in futuro; se diciamo che non può né aumentare né diminuire, che è assunta nell'atto della generazione e abbandonata con la morte, in tal modo affermiamo che nulla in essa perisce. Tanto più dunque dovremo sostenere l'eternità e l'immortalità dell'anima razionale se la mente divina, artefice di tutte le cose, ha fatto scaturire dall'inizio l'intera mole della materia per fondare l'anima nella sua unità nel mondo sensibile.

L'anima razionale infatti è l'atto supremo e più nobile della materia, fine naturale dell'intera materia e di tutti gli atti mutevoli e transitori che sono in essa, è l'atto congiunto e il più vicino al pri-

mo atto che fu generato e nato per sussistere fuori della materia, che chiamiamo inizio dell'intera opera divina, concetto, atto primo e prima creatura. Questo atto è l'angelo che, stando sempre presso Dio, autore buono di tutte le cose, si dedica costantemente alla sua contemplazione; le Sacre Scritture affermano che l'anima razionale gli è di poco inferiore, e il divino Areopagita lo chiama intelligenza principale che rende costantemente grazie a Dio innalzando incessantemente a lui cantici beati.

Dunque, se è immortale l'atto di tale materia, in virtù del quale la materia incorruttibile permane sempre nello stesso stato, soggetta alla stessa immutabilità sostanziale, anche quell'opera suprema, nobile, bellissima e splendente della materia sarà innalzata dalla natura alla stessa legge di immortalità, in quanto rappresenta il luogo e il domicilio vero e proprio di un atto tanto eccellente e di una forma naturale così grande. Perciò sono immortali sia la materia sia un certo atto nella materia come l'anima razionale; Dio plasma inoltre dalla materia un'opera divina destinata ad essere immortale: tale riteniamo sia il corpo umano. Le Scritture attestano in più luoghi che non solo il corpo umano a causa dell'anima, ma anche il mondo stesso a causa del corpo umano, in quanto sua vera dimora, sarà rinnovato e reso imperituro da Dio.

Da ciò segue che lo stolto è nato misero e sotto cattivi presagi, in quanto tutto ciò che ha si trova nel mondo e nel corpo, nulla nell'anima, né negli angeli, né in Dio; i suoi beni quindi sono rovinati dalla ruggine, dispersi dal furto, consumati dal tempo. Principe di questo mondo e nemico crudele degli uomini, egli infesta il mondo, corrompendo gli elementi, agitando il mare, perturbando l'aria; confondendo tutte le cose fa ammalare il corpo per le cause più lievi, e come un tiranno può ucciderlo infliggendogli crudeli tormenti, finché la morte non lo rende polvere, dissolvendolo e disperdendolo in atomi.

Tutto ciò rende vana la speranza dell'uomo infelice, lasciandolo sterile, vuoto e dolente, per cui non a torto gli si può riferire questo luogo della Scrittura: «Ecco l'uomo che non pose in Dio il suo soccorso, ma sperò nelle grandi ricchezze e fu orgoglioso della propria vanità».

Capitolo 15

La mente del sapiente è come un eterno convito

«La speranza del sapiente – così canta il sapientissimo Salomone – è piena di immortalità e la sua mente è come un eterno convito». Difatti, cosa si potrebbe dire di più vero a proposito del sapiente, cosa gli si potrebbe attribuire di più peculiare, se non che la sua mente si riscalda costantemente grazie al nutrimento spirituale, è impregnata di sacro alimento e irrorata di ambrosia celeste, si pasce continuamente di cibo angelico e non ne è mai sazia? L'alimento celeste infatti accresce il desiderio sacro di sé e, benché rechi diletto col suo piacere alla facoltà dell'anima che è capace di coglierlo e che tende a farlo proprio con ogni sua forza, tuttavia suole stimolarla causandole una fame e una sete sempre maggiori, giacché quanto più uno se ne ciba, con tanto maggiore avidità e piacere lo desidera, e quanto più si viene ammessi a gustare del nettare divino, diventando felici commensali di Dio, compagni degli angeli e convitati dei santi, tanto più si ha ininterrottamente sete, di modo che, mai sazi, si brama continuamente quel liquore sacro e si chiede insistentemente di esserne abbeverati.

Nelle Sacre Scritture la sapienza stessa pronuncia queste parole riguardo a se stessa: «Chi si ciba di me avrà ancora fame, e chi se ne disseta ancora sete. Venite a me, voi che mi desiderate. Poiché chi mi cerca avrà la vita eterna». Così grida la sapienza nelle piazze, intonando queste parole con tromba possente agli orecchi di tutti. Scuotendo e chiamando i dormienti li esorta a desiderarla, promettendo loro immortalità e beatitudine, nonché l'amicizia di Dio e la compagnia costante degli abitanti del cielo. Essa afferma di non poter mai causare un senso di fastidio, giacché ci si può cibare sempre di lei senza saziarsene. Dichiara di essere più dolce del mie-

le, più desiderabile dell'oro, da preferirsi alle gemme e a tutte le perle, e inoltre largitrice di tutti i beni, splendore della virtù divina, emanazione limpida del suo fulgore, specchio immacolato della sua maestà.

Infelice è dunque lo stolto che, disprezzando la dignità della sapienza, pare si sia offerto spontaneamente ad un servaggio indegno della cieca, instabile e mutevole fortuna, preferendo all'aureo vincolo della sapienza il ferreo giogo della fortuna, per asservirsi ai piaceri meschini. In tal modo lo stolto appetisce solo quel cibo di cui non ci si può saziare senza nausea, e che si trova fuori dell'anima, essendo corporeo, materiale, corruttibile e corruttore del corpo; chi vorrà procurarsene oltre i limiti della temperanza, cadrà presto nel peccato contro natura e contro se stesso, in quanto la sua esuberanza non giova al corpo, è contraria alla natura e causa di morbi esiziali. Infatti, da un lato lo stomaco è limitato all'interno, dall'altro lo è il cibo terreno ed esteriore, e se ne può ingerire solo una quantità proporzionata all'ampiezza dello stomaco. Quando quest'ultimo si riempie e avverte un senso di nausea, occorre ricorrere continuamente ai numerosi rimedi che si impiegano per gli stolti che mangiano e bevono in eccesso, vale a dire alle lusinghe di colazioni, pranzi, merende, cene.

Il convito del sapiente, come abbiamo detto, è ininterrotto e perenne; il suo animo è una mensa sontuosamente imbandita, la sua mente è presenza, pienezza e godimento di tutti i beni. Il suo intelletto passibile è la mensa sua propria e veracissima, cui affluiscono tutte le delizie spirituali, costantemente offerta e presentata all'intelletto agente che vi siede sempre, cibandosi e banchettando splendidamente con i suoi cibi veraci. È questa la mensa che il poeta Bigo ha celebrato con il distico:

O mensa felicissima, più bella di tutte le cose,
O vivande tre e quattro volte felici.

Questo è poi quel campo verace e fecondissimo dell'animo da cui il contadino, cioè l'intelletto agente, non può emigrare, né essere scacciato; questa è la terra celeste ed eterea, vale a dire l'intelletto possibile, sorgente e prodotto di beni incorruttibili, delizie di cui ci si può cibare impunemente oltrepassando anche la misura, giacché la pianta vigorosa e fiorente non viene mai a mancare. La mente che se ne pasce resta perennemente insaziabile, poiché in un simposio tanto felice l'avidità fame e l'ardentissima sete si accrescono sempre più di giorno in giorno.

Capitolo 16

La moderazione e la continenza del sapiente

Il sapiente, prescrivendo a se stesso una misura, è tenuto a freno dalle redini della ragione in modo da cercare ogni cosa solo entro i limiti in cui è buona e degna di desiderio. Egli ha infatti imparato dalla propria misura interiore a misurare gli oggetti esterni e le cose piacevoli, e cerca di mantenersi in pace secondo una uguaglianza triplice per cui, imitando l'uguaglianza naturale degli estremi (della potenza e dell'oggetto), riesce a commisurare a entrambi il termine medio, cioè il desiderio stesso, che rende la potenza in grado di congiungersi con l'oggetto. Infatti, non desidera più di ciò che ritiene sufficiente per la propria natura, e accoglie dentro di sé solo quel tanto dell'oggetto esterno di cui l'ampiezza della potenza interna, come abbiamo detto, è stata resa capace dalla natura.

Se si dirà che gli oggetti stessi sono sproporzionati e non corrispondenti alle potenze, in quanto quasi infiniti a differenza delle potenze, molto meno numerose e non capaci di tutti gli oggetti – infatti il cibo visibile è quasi infinito, e senza paragone più grande della capacità dello stomaco –, io sosterrò che proprio in ciò consiste la nobile gara del sapiente, nel seguire la natura della potenza interna piuttosto che quella dell'oggetto esterno, adattando la sostanza di quest'ultimo alla misura di quella. Proprio questo insegnano le parole della Scrittura: «Non guardare il vino quando risplende nella coppa». Ed è ciò che prescrive anche il poeta Bigo:

Se ti coglie l'amore della vita, della gloria: fa' che
la tua fame non superi la capacità del tuo ventre.

Dunque è cura del sapiente anzitutto misurare sulla capacità interiore l'oggetto che risponde alle necessità del corpo e di non

desiderare tale oggetto con intensità maggiore di quella per cui esso si rivela utile e necessario, o più di quanto siano capaci le potenze interiori per natura. Negli stolti si verifica invece la sproporzione e lo squilibrio delle tre cose che abbiamo nominato, poiché essi, attratti dalla semplice presenza e dalla dolcezza degli oggetti, che sono invece da cercare solo in funzione di altro e in via transitoria, tentano con tutto il loro ardore di ottenerli e accumularli come fossero beni in sé. Non avendo alcuna cognizione della propria capacità interna, inoltre, e trascurando la misura naturale che hanno in se stessi, contemplan solo gli oggetti, di cui concepiscono un desiderio irragionevole e ardente, costretti così ad accoglierne in quantità eccessiva e superiore alle forze della propria natura.

Di conseguenza sorge ogni privazione e miseria, compagne e seguaci della stoltezza e della cecità dell'animo. Difatti, la miseria è privazione dei beni necessari oppure desiderio irragionevole di essi, come accade quando un soggetto o una potenza naturale sono privati del loro oggetto o restano privi dei beni naturali loro propri, oppure quando sono attirati ardentemente verso un oggetto e verso i loro beni naturali da una concupiscenza smodata.

La miseria sorge dunque da due cause: in primo luogo dalla mancanza di beni necessari e naturali, in secondo luogo da un eccesso di concupiscenza, quando il desiderio stesso eccede la misura sia del soggetto e dei suoi beni naturali, vale a dire della sua capacità, sia dell'oggetto. Ne segue che, mentre la potenza e il suo oggetto sono limitati, la brama che la prima ha di quest'ultimo è infinita, e similmente pur essendo limitati i soggetti e i beni naturali, tuttavia la sete che i soggetti hanno di questi è irrefrenabile e inestinguibile. In primo luogo quindi la capacità della bocca, dello stomaco e del ventre è limitata, e parimenti il loro alimento, loro bene naturale e necessario, è stabilito dalla natura secondo una misura precisa; d'altra parte però la bramosia di chi è vorace supera di molto la quantità di entrambi. Così si racconta che le pernici di oltremare fossero pagate tanti sesterzi, e che il famoso Filosseno avesse chiesto di avere una gola protesa al modo delle gru; leggiamo anche di un certo Gnatone Siculo, senza dubbio principe della gola, il quale era solito soffiarsi il naso sulle vivande di modo che nessuno le toccasse e lui potesse godere più ampiamente da solo di tutti i cibi. Così si bevono talmente tante coppe di vino da far ritenere che la maggior parte degli uomini sia nata solo per consumare vino. Così si desiderano ventri capacissimi, per colmare i quali si percorrono terre e mari. A tal punto che si crede che l'intera provvidenza della

natura sia a mala pena capace di nutrire il genere umano, per quanto sia il meno numeroso tra tutti i viventi.

Eppure i viventi di ogni specie – animali che strisciano, che nuotano, che camminano, che volano – insegnano quanto sia grande la provvidenza della natura, che ha procurato in abbondanza alimento al corpo umano: l'avidità degli uomini voraci infatti fa strage senza alcuna regola degli animali. Lo insegnano anche le piante di Pitagora, e tutto ciò che sotto il cielo è animato, giacché quasi tutto ciò si converte in cibo per l'uomo. Dio ha infatti offerto ogni cosa all'uomo come pastura, come un pascolo erboso. Ciò che è privo di anima si converte più raramente in cibo per noi, giacché ogni simile si nutre del simile, come il vivente del vivente e l'animale dell'animale.

Capitolo 17

Il sapiente attribuisce alle singole cose il valore sufficiente

Il sapiente giudica che i beni sono da ricercare secondo la loro bellezza e dignità, e non attribuisce a nulla un valore maggiore rispetto al giusto. Ricercando i beni eterni, spirituali e veraci per sé, è attratto verso di essi con l'intero, principale suo interesse, come verso dei fini dell'anima, virtù che recano bellezza, varie cesellature e ornamenti perenni dell'animo. Quanto ai beni sublunari, materiali ed esposti alla fortuna, li cerca solo collateralmente, con un interesse secondario e per l'uso temporaneo del corpo.

Difatti, come abbiamo insegnato nel *Liber de sensu*, mentre l'intelletto è riferito sia agli estremi che ai medi, sia alle cose immateriali che a quelle materiali, il senso si riferisce solo a ciò che è materiale e intermedio; quindi i beni dell'animo immateriali e intelligibili in assoluto sono beni nella loro totalità e interezza, definiti tali sia negli estremi sia nel mezzo. I beni del corpo invece, che sono sia sensibili che materiali, possono rivendicare per sé il titolo di beni solo nel giusto mezzo, mentre agli estremi si rivelano cattivi e da evitare. Tra essi è buono e degno di essere scelto solo ciò che è in giusta misura, mentre l'eccesso o il difetto è un male da cui rifuggire; tra i beni immateriali, d'altro lato, è buono sia ciò che è nel giusto mezzo, sia l'eccesso e il difetto, degni allo stesso modo di essere ricercati.

Ne consegue che i beni del corpo non devono essere ricercati integralmente, ma solo in parte, e vi si può aspirare solo in un'unica misura e proporzione, che è quella mediana, poiché si collocano tra due estremi cattivi, quali l'eccesso e il difetto, a cui talvolta siamo inclini, e volenti o nolenti cadiamo nel peccato, sia perché accecati dal lume razionale sia perché disobbedienti alla ragione sotto

l'impulso delle passioni, e offendiamo così la natura mutandone la legge e l'ordine. I beni dell'animo, al contrario, sono tali nella loro totalità e interezza, e possono comunque essere ricercati secondo tre diverse misure e direzioni: nel mezzo, a destra e a sinistra, giacché verso qualunque di queste direzioni ci volgiamo non ci allontaniamo mai da ciò che è desiderabile come bene, né commettiamo alcun peccato o offesa alla natura, ma ovunque ci dirigiamo ci si presenta un bene degno di essere desiderato e ricercato.

Inoltre il bene del corpo è semplice, imperfetto e unico, mentre quello dell'animo ha numerose parti, è perfetto, uno e trino. Il primo, come abbiamo detto, è un bene solo in una posizione, il secondo in tre posizioni e in generale in tutte. Per poter conseguire e fruire del primo tipo di beni dobbiamo aggiungere all'animo una certa dose di virtù morali che siano presidio e sostegno alla ragione rendendola più forte, di modo che non sia superata dai sensi bensì, comandandoli come suoi servitori, freni il loro impeto, tenga l'uomo lontano dai mali estremi dirigendolo verso la giusta misura e il bene.

Senza la virtù dei costumi infatti la ragione, regina dei sensi, è immediatamente rovesciata dal vertice del suo principio, l'uomo è obnubilato e il suo occhio interiore accecato sicché, ignaro del giusto mezzo e del bene, è trascinato miseramente dalle lusinghe servili dei sensi ai mali estremi, l'eccesso e il difetto. Affinché possiamo conseguire e godere dei beni dell'animo invece, anche se non si aggiunge nulla all'animo oltre lo splendore naturale e il lume della ragione, pur senza una luce esterna e acquisita l'animo è in grado di dirigersi autonomamente verso ciò che è bene: verso ciò che non nasconde precipizi, né scogli o asperità, ma in cui tutto è piano, dolce e uniforme; ovunque prati verdeggianti, ornati di fiori bellissimi, privi di fossi, abissi e scogli; anche attraversandoli di notte e senza alcun lume esterno, l'animo non può cadere in precipizi, né essere sommerso e perire. La regione dei beni temporali invece è limacciosa, aspra, accidentata, interrotta a tratti da ampie e profonde fosse in cui l'animo, se cade scostandosi dal mezzo, naufraga presto e perisce.

Se ne deduce dunque che nei beni intellettuali l'animo è più sciolto, libero e grande che non in quelli terreni e sensibili. Difatti, per il territorio dei primi l'animo può muoversi sicuro e correre da ogni parte autonomamente, senza mediazioni e senza alcun lume esterno o acquisito, sia lungo gli estremi sia nel mezzo; attraverso i prati dei secondi invece è costretto a muoversi e trascorrere solo con il sostegno delle virtù morali e del lume razionale acquisito,

visto che in essi deve osservare attentamente la linea mediana senza mai allontanarsene. La zona dei beni intellettuali e veraci della mente è come una linea infinita da entrambe le parti, priva di estremi e ovunque media, buona e degna di essere seguita, per cui l'animo che la percorre non è angosciato da nessun timore, né impedito nel suo movimento libero. Diversamente, la regione dei beni temporali è limitata, segnata da asperità, dirupi e precipizi, sicché chi la attraversa deve essere trattenuto dal timore e dalla virtù morale, tenendosi nel mezzo e lontano dagli estremi che sono difformi, non sono beni, né sono reali.

Ciò è espresso in modo più chiaro da queste poche proposizioni:

I beni degli uomini sono di due tipi: alcuni in senso assoluto, altri condizionatamente.



Beni in senso assoluto sono quelli intellettuali, che sono beni per sé.

Beni in senso condizionato sono quelli sensibili che tendono ad altro.

I beni intellettuali sono tali in tre sensi e ovunque.

I beni sensibili sono tali solo nella linea mediana, mentre agli estremi sono mali.

Nei beni sensibili occorre la virtù morale, che ci permette di mantenerci nel giusto mezzo.

I beni intellettuali invece non hanno bisogno della virtù morale.

In essi infatti, poiché sono beni ovunque, non esistono precipizi.

La virtù intellettuale è virtù semplice e assoluta dell'animo.

La virtù morale è invece propria di tutto l'uomo.

Essa infatti sancisce il patto di pace tra il corpo e l'animo.

Le virtù morali sono in effetti dei lumi acquisiti in noi dopo lunga consuetudine, guida del nostro occhio razionale interno, sostegni, sussidi, fiaccole ardenti, che devono guidare per mano soprattutto chi è esposto alle vicende casuali e instabili della fortuna, chi combatte nel campo dei beni temporali, chi desidera percorrere in sicurezza le valli tentatrici della carne affinché, dopo aver compiuto felicemente il corso della propria peregrinazione come soldati emeriti, atleti di Ercole che hanno trafitto l'idra di Lerna nella palude di questo mondo, siano assunti nei prati e giardini beatissimi e sempre rigogliosi dei beni intellettuali.

Ma poiché lo stolto, cieco di un simile lume razionale acquisito, cammina nelle tenebre, secondo le parole della Scrittura, ritiene beni sommi e per sé quelli materiali, sublunari e tutte le cose del corpo, mentre disprezza l'anima, sostituendo ad essa il corpo. Trascura e calpesta le cose celesti, innalza quelle terrene ricercandole con ogni sua forza, mette in cielo i piedi e in terra il capo a rovescio. Stima eterno il tempo e considera vane e inutili le cose intellegibili, spirituali, e tutto ciò che non obbedisce al senso.

Capitolo 18

La vera libertà del sapiente

La mente del sapiente è ricchissima e sempre piena. Se si manifesta un desiderio essa prosegue come se non lo avvertisse e se non avesse alcun bisogno; nessuna privazione quindi la angustia, nessuna amarezza la coglie, poiché per lei ogni privazione somiglia alla pienezza. Non è mai corrotta da bramosie senza misura e, reprimendo l'ardore dei desideri, arresta i moti inconsulti e sconsiderati.

Questo è ciò che soprattutto è proprio e caratteristico del sapiente: il muoversi e operare sempre liberamente, spontaneamente e con la massima facilità. Liberamente, dico, secondo la volontà con cui intraprende di buon grado tutto ciò che è razionale, bello, buono e degno di essere ricercato; facilmente poi in base alla potenza, giacché può sempre moltissime cose, allo stesso modo in cui chi abbraccia ogni cosa con la mente diventa in atto tutte le cose. Simile ad uno scultore sapientissimo plasma in sé tutte le immagini, come un mimo, che è capace di imitare ogni cosa, tutto gli è presente, senza veli e scoperto; infine, egli è in tutte le cose, al punto che si ritiene anche che la totalità di esse sia insita in lui attraverso le specie. Quindi, che il sapiente possa e agisca sempre moltissimo è stato chiarito. Visto inoltre che le cause delle nostre azioni e i principi dell'agire sono di tre tipi: intelligenza, potenza e volontà, il sapiente è assistito anzitutto da un'intelligenza limpida e da una cognizione lucidissima di ciò che è onesto e si deve compiere, in quanto la sua mente purissima, grazie al nobile impulso della ragione, ha dissipato ogni nebbia di ignoranza grossolana, relegandola tra i rifiuti del mondo. Lo assiste, come abbiamo detto, la potenza di agire, poiché egli è tutto e in qualche modo può tutto; infine lo aiuta la volontà, che intende ciò che si deve fare ed è in grado di realizzarlo.

Dunque dove queste tre funzioni – intendere, potere e volere – sono collegate in una sola armonia l’azione del sapiente è libera, agevole e priva di ostacoli. Infatti, l’intelligenza gli rivela anzitutto cosa deve fare, quindi la potenza valuta e misura le forze del soggetto, e infine la volontà lo muove, lo asseconda e lo segue. Se venisse a mancare una di queste cause l’azione risulterebbe impedita o nulla: infatti chi intende e può ciò che non vuole, o intende e vuole ciò che non può, oppure può e vuole qualcosa che non conosce affatto, oppure ancora non conosce, né può, né vuole, questi si muove inutilmente e a vuoto.

Combinazioni delle cause dell'azione	Le tre cause delle nostre azioni			
	intendere	o	o	o
	o	potere	o	o
	o	o	volere	o
	intendere	potere	o	o
	intendere	o	volere	o
	o	potere	volere	o
	intendere	potere	volere	azione
	o	o	o	o

Ne segue che lo stolto è inadatto, inesperto e incapace di qualunque azione, come chi ha un’intelligenza cieca e improvvida e manca di forze, facoltà, abitudine. Infatti alcune forze dell’animo, facoltà e cause delle nostre azioni sono ornamenti della mente, abiti di azioni buone e oneste. Tuttavia esse sono molto distanti dall’uomo stolto e ignavo che marcisce e la cui volontà, unita alla micropsicosi, cioè alla piccolezza d’animo, non osa proporsi nulla, giacché non ha la facoltà di adempiere e realizzare le azioni.

Capitolo 19

Il sapiente è fine di tutte le cose e simile a un Dio terreno

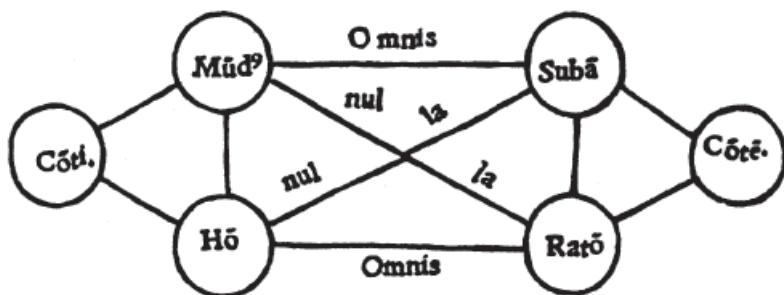
Il sapiente è il fine vero e compiuto di tutte le cose materiali comprese dal firmamento e, come molti ritengono, un Dio terreno e mortale; tuttavia, come abbiamo insegnato, è mortale solo in quanto composto di anima e corpo, e anche sotto questo riguardo non per natura ma solo temporaneamente, cioè per il temporaneo disgiungersi e separarsi delle sue parti. A causa di tale disgiunzione, infatti, temporaneamente cessa di esistere, muore e non è più ciò che chiamiamo uomo completo; una parte di esso (cioè il corpo), che riceve la vita dall'anima, si risolve nella propria materia, si dissolve in cenere e in atomi, mentre l'anima, per natura indivisibile, immateriale e di sostanza eterea e spirituale, dopo la morte non viene mai meno, non si dissolve e non perisce, ma permane integra, una nella sua totalità, e anche le cose che sono celate in essa sopravvivono tutte e durano immortali.

È questa la speranza beatissima dei sapienti, dei veri signori del mondo, dei semidei, come abbiamo mostrato; essi sanno di essere mortali solo come complesso e in una parte di sé (cioè nel corpo), e comunque solo per un certo tempo. Riguardo all'anima però hanno imparato e sanno di essere immortali, sanno che un giorno si leverà di nuovo la parte di sé che è morta, sollevandosi dalla polvere terrena e dai suoi atomi originari, e si congiungerà ancora all'anima con un vincolo eterno, di modo che tutto l'uomo torni alla sua antica natura: il corpo torni organo e naturale domicilio dell'anima, che essa non abbandonerà mai, tornando ad infondergli vita. Questa consapevolezza dolcissima della propria immortalità si presenta giorno e notte all'occhio interiore dei sapienti, che vegliano continuamente e vedono sorgere l'alba, nutrendo senza posa il pensiero tacito e perenne della speranza felicissima di immortalità.

È chiaro perciò che, come dicono le Scritture, «la moltitudine dei sapienti è la salvezza del mondo», giacché essi conoscono le cause di tutte le cose, che cosa sono e perché sono, e inoltre la misura, l'ordine, il numero, il luogo di ogni singola cosa, e sono gli unici ad usare correttamente tutte le cose. Sanno sistemare e assegnare ad ogni cosa il suo giusto grado e la sua sede naturale, a somiglianza della mente divina, conducono qualunque cosa al suo fine; senza di essi nel mondo sopraggiunge l'ineguaglianza e l'ingiustizia, sicché a qualcuno si attribuisce più, ad altri meno di quanto è dovuto. Si fa ingiustizia al mondo intero come se mancasse del suo specchio naturale. Difatti l'uomo, e in particolare il sapiente, è lo specchio naturale dell'universo, e tutte le cose che sono nel mondo si rivelano nate per specchiarsi, essere conosciute e risplendere nella sua mente. Allo stesso modo in cui le sostanze delle cose sussistono nel mondo, così anche i loro bagliori razionali, i fuochi, le specie e le nozioni vere dimorano nell'uomo. Se è vero che il mondo è tutto, tuttavia non sa e non conosce nulla. D'altra parte l'uomo, pur essendo poco e quasi nulla, sa e conosce tutto. Quanto il primo è grande rispetto alla sostanza, tanto l'uomo si riconosce grande rispetto alla scienza; l'uno è il luogo di tutte le sostanze, l'altro di tutte le ragioni, il primo è la realtà, il secondo il suo specchio.

Il mondo presenta ogni cosa, l'uomo giudica, intuisce e contempla ogni cosa. Il mondo è l'oggetto di tutte le cose e reca in sé ogni verità, mentre l'uomo è specchio di tutto, racchiude in sé e offre a se stesso ogni immagine. Inoltre l'uomo è fulgore, scienza, luce e anima del mondo, mentre quest'ultimo è simile al corpo dell'uomo. Entrambi sono ciò che è infinitamente grande e infinitamente piccolo, il mondo è massimo rispetto alla sostanza, nullo rispetto alla

il mondo	è	il luogo	di tutte le sostanze
l'uomo	è	il domicilio	di tutte le scienze
nel mondo	dimora	ogni	sostanza
nell'uomo	si trova	ogni	scienza
nel mondo	nessuna scienza,	tutto	è come sostanza
l'uomo	tutto è come scienza	minimo	quanto a sostanza
nel mondo	sono distinte	tutte	le sostanze delle cose
nell'uomo	sono distinte	tutte	le ragioni delle cose



scienza, l'uomo è grandissimo quanto a scienza, minimo quanto a sostanza. Entrambi si includono reciprocamente, ciascuno è capace dell'altro, giacché la sostanza dell'uomo risiede nel mondo, e la scienza di quest'ultimo nell'uomo.

Il mondo è mondo sostanziale, l'uomo è mondo razionale. Quanta è la varietà di sostanze e difformità di cose nel mondo, tanta è la varietà di ragioni nell'uomo.

In entrambi sono tutte le cose, in ciascuno qualsiasi cosa, in entrambi il nulla. Nell'uomo la sostanza è nulla, mentre nel mondo è nulla la ragione e il concetto. Entrambi sono vuoti ed entrambi pieni. Povero di cose, l'uomo è ricco di ragione, il mondo invece, ricco di cose, è povero di ragione.

Capitolo 20

I due mondi intellettuali

Da ciò deriva che il mondo intellettuale è duplice: sostanziale e razionale, al di sopra e al di sotto del firmamento, nella natura e nella sostanza delle cose, nella ragione e nella mente umana. Gli enti beatissimi che risiedono sopra il cielo e le prime sostanze del mondo, come gli esemplari di tutte le cose, gli archetipi e le forme più astratte sono veramente realtà intellettuali, del tutto soprasensibili, e la loro regione coincide con il primo, naturale, verace mondo intellettuale.

Inoltre, poiché sotto il cielo ogni sostanza è sensibile, Dio ha fornito al mondo sensibile una regione intellettuale ponendola nella mente umana. In essa si cela ogni fulgore razionale e ogni emanazione spirituale delle cose, in essa, come nella più vera unità del mondo sensibile, procedono e spirano da ogni parte le aure mondane, e infine in essa, dall'evaporazione e dal soffio del mondo si genera e cresce la bruma razionale e luminosissima del sapiente; la mente umana, aspersa del suo umore, della sua rugiada e della sua pioggia, non inferiore al mondo rispetto alla fecondità intellettuale di ogni cosa, impregnata di tutte le specie si distende in una seconda regione intellettuale. Dunque, se i mondi intellettuali sono due, tre saranno i mondi: due intellettuali e uno sensibile. Tutto ciò che è sopra il cielo è il primo e verace mondo intellettuale, mentre tutto ciò che è al di sotto del cielo (eccetto l'uomo) costituisce il mondo sensibile. L'uomo quindi è un secondo mondo intellettuale, razionale, derivato e fecondo; ed egli è non solo mondo intellettuale, ma anche mondo sensibile.

Come si è detto nel *Liber de intellectu*, l'uomo è, con l'animo e con il corpo, tutte le cose, visto che il corpo umano è il fine di tutta la

materia, la suprema e di gran lunga la più bella tra le opere della natura tratte dalla materia. E dunque l'uomo è entrambi i mondi: quello intelligibile per l'anima, il sensibile per il corpo, ed è legame, vincolo, armonia e connessione tra i due mondi.

Di conseguenza, nel contatto e nell'intimità umana gli intelligibili sono tradotti nella regione dei sensibili, e viceversa questi ultimi sono trasportati ed emigrano nel mondo intelligibile. Infatti sotto il cielo non vi è nulla di intelligibile all'infuori dell'animo dell'uomo, e non esiste altro luogo sublunare per gli intelligibili. Allo stesso modo, sopra il cielo non vi è nulla di sensibile, nulla di materiale penetra nei cieli e nulla di sublunare è nato per essere ammeso ai talami sopracelesti eccetto il corpo dell'uomo che è materiale e sensibile, costituito di terra e di materia.

Quindi, fin quando l'uomo dimora sotto i cieli, abitando peregrino il mondo sensibile, attraverso la sua mente il mondo intelligibile si trova nel sensibile, poiché l'animo dell'uomo è un mondo intelligibile e razionale, talamo di tutte le nozioni intelligibili. Ma quando l'uomo, dopo che sarà emigrato dalle latomie terrene sia con il corpo che con l'animo, nella resurrezione futura sarà annoverato tra i luminosissimi cori angelici, quando sarà invitato di Dio e si ciberà del pane angelico, attraverso il suo corpo i sensibili saranno tradotti nella regione intelligibile, e il mondo sensibile in quello intelligibile. Come abbiamo detto, il corpo umano è un certo mondo sensibile, complesso, coincidenza e fine di tutti i sensibili, gloria sublime e vera perfezione dell'intera materia, giacché nessuna parte di essa, tranne la materia umana e quella che costituisce il corpo umano, è nata per innalzarsi al cielo.

Allo stesso modo in cui tra tutte le creature spirituali e incorporee solo una, vale a dire l'anima umana, è inviata al di sotto del cielo, peregrina sulla terra, così anche tra tutti i corpi solo uno, cioè quello umano, dalla terra sarà accolto in cielo. Con una coincidenza mirabile dunque, grazie alla mediazione umana ciascun mondo si trasferisce nell'altro. In questa vita infatti, attraverso l'animo dell'uomo, il mondo intelligibile si realizza sotto i cieli, mentre nella vita futura, attraverso il corpo dell'uomo, la regione sensibile si

<i>I mondi sono quattro: due intellettuali e due sensibili</i>			
intellettuale maggiore	intellettuale minore	sensibile maggiore	sensibile minore
regione eterea	anima dell'uomo	mondo sublunare	corpo dell'uomo

innalzerà a quella intellettuale, la regione materiale a quella immateriale, il corporeo allo spirituale.

Seguono delle proposizioni che pongono reciprocamente a confronto i due mondi:

I mondi sono quattro: due sensibili e due intelligibili.

Due mondi sono più grandi, due più piccoli.

Dei più grandi uno è intellettuale, l'altro sensibile.

Dei più piccoli parimenti uno è intellettuale, l'altro sensibile.

Dei maggiori uno è sopraceleste, l'altro sublunare.

Dei minori uno è spirituale, l'altro corporeo.

Il mondo intellettuale maggiore è la regione sopraceleste ed eterea.

Il mondo sensibile maggiore è quello sublunare e sensibile.

Il mondo intellettuale minore è l'anima umana, luogo di tutte le ragioni.

Il mondo sensibile minore è il corpo umano, cui soggiace ogni sostanza sensibile.

L'universo è composto dei due mondi maggiori.

Anche l'uomo nella sua totalità è formato dai due mondi minori.

L'uomo nel suo complesso è uguale alla totalità dell'universo, poiché consta delle medesime parti.

Anche le parti dell'uomo risultano uguali a quelle dell'universo.

L'animo dell'uomo è uguale alla regione eterea sopraceleste.

Così il corpo dell'uomo si dimostra uguale al mondo sublunare.

L'intero universo è oggetto dell'uomo nel suo complesso, in quanto creato per essere conosciuto dall'uomo.

Anche le parti dell'universo si rivelano oggetti delle parti dell'uomo.

L'animo dell'uomo è capace di accogliere la regione eterea e ciò che in essa risiede.

Il corpo dell'uomo si nutre di tutte le sostanze che sono sotto il cielo.

Ora, attraverso l'animo dell'uomo gli intelligibili sono nel mondo sensibile.

Infine tramite il corpo dell'uomo i sensibili emigreranno nel mondo intellettuale.

Sotto i cieli non esiste nessun atto immortale all'infuori dell'animo dell'uomo.

Nessun composto di materia e di terra eccetto il corpo dell'uomo penetrerà nei cieli.

Tra tutti i tipi di spiriti solo uno, quello umano, dimora sotto i cieli.

Di tutti i tipi di corpi poi solo uno, quello umano, andrà in cielo.

L'ultimo tra gli spiriti immortali ora vaga sotto i cieli.

Il supremo tra tutti i corpi è nato per innalzarsi alla regione eterea.

La regione naturale dell'animo è il mondo intellettuale maggiore.

La regione naturale del corpo è il mondo sensibile maggiore.

Ora l'anima è esiliata dai propri talami nella regione del corpo.

Anche il corpo dalla propria regione sarà assunto nella patria dell'anima.

È impossibile per l'anima essere nel mondo sensibile senza il corpo.

È impossibile per il corpo essere trasportato e innalzato al cielo senza l'anima.

Ora nella regione del corpo abita l'anima associata al corpo.

Alla fine, nella regione dell'anima, abiterà il corpo congiunto all'anima.

Ora il corpo trascina l'anima attraverso il mondo sensibile.

Alla fine l'anima innalzerà il corpo trasportandolo attraverso la dimora del mondo intellettuale.

L'anima ha adesso una dimora temporale nel corpo e nel mondo sensibile.

Avverrà che il corpo riceva una dimora eterna con l'anima nel mondo intellettuale.

Le attuali fatiche del corpo sono transitorie.

Nella regione dell'anima esso avrà una ricompensa immortale.

Dal patto presente di anima e corpo scaturirà la loro unione indiscindibile.

Capitolo 21

L'uomo è parte dell'universo

Se l'uomo, e in particolare il sapiente, è l'anima del mondo, allora è tanto necessario al mondo quanto lo è l'anima al corpo. L'uomo sarà inoltre parte dell'universo nello stesso senso in cui l'anima è parte dell'uomo nel suo complesso. E se si dice che l'uomo, in quanto sapiente, è arbitro di sé e capace di conoscere se stesso, si deve affermare che anche l'universo è arbitro di sé, è in grado di conoscere se stesso e di contemplarsi.

Si dice infatti che l'uomo conosce se stesso in quanto si ripiega in sé e in quanto una parte di lui si oppone e si presenta all'altra, e di queste parti quella che è arbitra e spettatrice dell'altra, cioè l'anima, ripiegandosi su se stessa e contrapponendosi a sé, diventa anche spettatrice e contemplatrice di sé, mentre l'altra parte, vale a dire il corpo, non dà giudizi né su di sé né sull'altra parte, essendo priva di ogni ragione, scienza e intelligenza.

Quindi si dice che l'uomo conosce se stesso non in quanto si conosce nella sua interezza con la totalità del proprio essere, bensì perché una parte di lui, l'anima, comprende, conosce e contempla sia se stessa, sia l'altra parte. Ma perfino in questa cognizione di sé che deve essere conseguita sopravviene il mutamento e la successione, giacché l'anima non apprende simultaneamente il corpo e se stessa, ma le si presenta dapprima il corpo e solo in seguito ha cognizione di sé. Quando l'anima è giunta alla nozione di sé e del suo corpo, poi, è per la prima volta considerata perfetta; così anche l'uomo sapiente è ritenuto trasparente e accessibile a se stesso solo quando è completamente noto a se stesso.

In tal modo dunque anche l'universo si dirà trasparente e noto a se stesso, compiuto, sapiente e perfetto non perché tutto ha nozio-

ne di tutto, bensì in quanto una parte di esso possiede ragione, concetto e scienza di tutta se stessa. Una parte deve essere colta, contemplata e conosciuta dalla parte ad essa opposta allo stesso modo in cui lo è il corpo del mondo dalla propria anima. L'uomo infatti è l'anima del mondo: quest'ultimo e tutto ciò che si trova sotto il cielo è come il corpo dell'uomo, e dall'unione dell'uomo e del mondo risulta ciò che chiamiamo universo, in tutto simile e paragonabile all'uomo nel suo complesso, il quale è l'anima di tale universo, il cui corpo coincide con il mondo. Una parte di esso afferra l'altra, come l'uomo afferra il mondo, e inoltre la parte che conosce l'altra contempla anche se stessa, rendendosi arbitra e giudice di sé. La parte restante invece non può contemplare o intuire né la parte superiore né se stessa: infatti il mondo non apprende in nessun modo se stesso, né l'uomo. Al contrario l'uomo si rende arbitro, giudice, contemplatore del mondo e di sé. Quindi, per la stessa ragione e causa per cui si dice che l'uomo sapiente conosce se stesso, si deve anche affermare che l'universo conosce se stesso, non perché dal tutto sia conosciuto il tutto, bensì perché in entrambi una parte è colta e conosciuta da un'altra parte e da questa il tutto, vale a dire il corpo è conosciuto dall'anima, l'anima dall'anima e infine il tutto dall'anima.

E come l'anima non è l'uomo, né lo è il corpo, ma tutti e due insieme, anima e corpo, costituiscono l'uomo, così anche l'uomo non è l'universo, né lo è il mondo, ma tutti e due insieme, uomo e mondo, formano l'universo come anima e corpo. Allo stesso modo in cui l'anima dell'uomo conosce il corpo prima che se stessa, derivando e inferendo dalla cognizione del corpo la conoscenza di sé, così anche l'anima dell'universo, cioè l'uomo, si volge con proporzione mirabile al corpo dell'universo, cioè al mondo sublunare, prima che a se stesso, e dalla cognizione del mondo rientra in sé, si rivolge a sé e si contempla. E come l'anima si dimostra necessaria alla sussistenza dell'uomo, così anche per la completezza e sussistenza dell'universo è quanto mai necessario e desiderabile l'uomo, e principalmente l'uomo sapiente, autentica anima del mondo.

Capitolo 22

Il viaggio dell'anima umana

L'anima del sapiente, allontanatasi dapprima fuori dal corpo in forma spirituale attraverso le porte dei sensi esterni, andò vagando per il mondo, trasse e asportò l'essenza specifica di tutte le cose che vi trovò e tornò nel corpo; dalle essenze specifiche che aveva raccolto plasmò l'uomo di virtù, immagine, forma, archetipo, luce, scienza e manifestazione verace dell'uomo primitivo, naturale e terreno, il cui abito è la sapienza e l'assunzione, il trapasso e il mutamento, attraverso la specie, dell'uomo in tutto, o di tutte le cose nell'uomo.

Da ciò è evidente che la sapienza è una certa umanità, un'immagine e una specie verace del nostro primo, originario uomo naturale, un uomo composto dall'arte a partire dalla felice riunione del primitivo uomo naturale con l'universo stesso. Infatti questo secondo uomo è simile all'oggetto proprio dell'umana contemplazione, è come l'inizio, la fine e la palinodia del mondo, in cui l'uomo sapiente, tornando dalla peregrinazione nel mondo, suona a raccolta. Un tale uomo è una sorta di Minerva generata dal primo uomo, raccoglimento, ripiegamento, dimora e sede del primo uomo in se stesso.

Parimenti è chiaro che la sapienza è una certa armonia dell'uomo, distinzione, fecondità, emanazione, che consiste nella diade umana generata dalla monade originaria. Difatti, l'uomo primitivo, originario e sensibile, pegno della stessa natura, è monade, sorgente e principio di ogni fecondità umana. L'uomo dell'arte invece, vale a dire la specie umana generata dall'arte, è diade, emanazione, sapienza, frutto e fine dell'uomo primitivo. A causa di ciò, colui che era per natura soltanto uomo, per il contributo fecondissimo dell'arte, è chiamato uomo raddoppiato, e uomo-uomo.

E non soltanto alla diade, ma anche alla triade la forza della sapienza umana estende il numero dell'uomo moltiplicandone l'umanità. Non esistono estremi senza un medio, senza vicinanza non vi è alcuna distanza, senza accordo nessuna discordia, e senza coincidenza nessuna difformità. La monade e la diade, la natura e l'arte sono una sorta di estremi; similmente l'uomo di natura e l'uomo dell'arte, ossia l'uomo sostanziale e la sua immagine verace generata dalla virtù, il pegno di natura, il dono naturale e l'uomo acquisito.

Dunque tra tali estremi esiste una qualche sintesi, un accordo e un'armonia, un amore, una pace, un vincolo e una qualche mediazione, risultato, unione, frutto, emanazione di entrambi. Congiungendosi, infatti, la monade e la diade producono la triade, offrendo la loro copula, unione e concordia. Esiste quindi una sapienza che è triplice assunzione dell'uomo: trinità dell'uomo, umanità, triade. Infatti la trinità emula la perfezione del tutto, non essendovi alcuna perfezione senza trinità.

Capitolo 23

Ogni cognizione è in certo modo trinità

Chiunque consideri con una certa attenzione la nobile forza del conoscere, converrà senza dubbio che non può sorgere nessuna cognizione senza numero, distinzione e trinità. Difatti, in ogni cognizione una cosa è il principio che contempla, altra cosa è ciò che si presenta, ossia l'oggetto, altro ancora il termine medio di entrambi, in virtù del quale sorge e si esercita la cognizione stessa. Una cosa è ciò che guarda, un'altra ciò che è guardato, un'altra ancora l'atto di entrambi, la loro emanazione, e allo stesso modo altro è nell'anima l'intelletto, altro la memoria, altro la contemplazione, funzione di entrambi (intelletto e memoria).

L'intelletto è principio contemplativo di tutto, la memoria poi è contemplabile e presenta ogni cosa all'intelletto, e infine la contemplazione costituisce la stessa visione e presentazione per cui intelletto e memoria sono in atto, è definita infatti nell'atto di entrambi, vale a dire nella visione e nella presentazione, quest'ultima atto della memoria, la prima dell'intelletto. L'intelletto è come la monade e l'uomo di natura, la memoria come la diade e l'uomo di virtù, la contemplazione infine è come la triade e il nesso di entrambi gli uomini. Difatti l'intelletto, come abbiamo insegnato nel *Liber de intellectu*, è l'unità della memoria, e il suo atto precede quello della memoria; quest'ultima poi è la dualità, il numero e il ritorno dell'intelletto, e il suo atto segue quello dell'intelletto; la contemplazione invece è trinità e perfezione di entrambi.

La specie intellettuale è dapprima nell'intelletto, poi nella memoria e in terzo luogo nella contemplazione. Il primo e più semplice apprendimento della specie intelligibile è detto acquisizione e intelligenza di essa; il secondo è la sua conservazione e memoria, e il

terzo è chiamato contemplazione e speculazione. Il primo stadio della specie si trova nell'intelletto, la seconda sede è nella memoria, la terza nella contemplazione. L'intelletto è primo e per sé, in quanto genera, riempie e feconda la memoria, mentre da entrambi nella stessa misura scaturisce, deriva e procede la contemplazione e la speculazione. Tutti e tre si unificano nell'anima, la cui sostanza è una e indivisibile, come unica e consustanziale è la sua trinità.

Ne segue che, poiché sono tre le cognizioni dell'uomo – ragione, immaginazione, senso – egli risulta tre volte trino, vale a dire nell'anima, nel corpo e nel mondo: nell'anima è trino per la ragione e la contemplazione, compiuta dall'anima nell'anima con la mediazione della specie razionale e intellettuale; nel corpo, cioè in tutto se stesso, attraverso l'immaginazione, esercitata dall'anima nel corpo mediante presentazione e visione di immagini; nel mondo infine l'uomo è trino per il senso, esercitato dall'anima nel mondo con la mediazione della specie sensibile.

Quindi ogni cognizione, in quanto emula della perfezione, conversione e riunione dell'ente in sé, pretende e rivendica per sé il numero trinitario, essendo racchiusa tra due estremi e il loro mezzo: la potenza, l'oggetto e l'atto di entrambi.

l'uomo è tre volte trino	nella ragione	nell'immaginazione	nel senso
l'uomo è tre volte trino	nell'anima	nel corpo	nel mondo
trinità dell'anima	intelletto	concetto	memoria
trinità del corpo	immaginativa	fantasma	corpo
trinità del mondo	senso	specie sensibile	mondo
	principio	mezzo	fine
	chi osserva	oggetto	chi presenta

Capitolo 24

Nulla è proprio e peculiare dell'uomo eccetto
la comunione con tutto

Nulla è proprio e peculiare dell'uomo, ma a lui è comune tutto ciò che è proprio degli altri esseri; ogni cosa propria di questo e di quello, dell'uno e dell'altro e allo stesso modo dei singoli enti è propria del solo uomo. Egli infatti trasferisce in sé la natura di tutte le cose, contempla tutto e imita tutta la natura. Dissetandosi di tutto ciò che esiste in natura, diviene ogni cosa, giacché egli non è questo o quell'essere determinato, né la sua natura è di un tipo piuttosto che di un altro, ma è simultaneamente tutte le cose, concorso e sintesi razionale di tutto. Se desideri delimitare e abbracciare la natura dell'uomo, guarda tutto ciò che è in cielo, negli elementi e nel mondo intero: tutto ciò è definito dal significato e dal nome dell'uomo maggiore.

La natura ha procreato e dato alla luce due uomini: uno maggiore, che chiamiamo mondo, un altro minore, definito dal nome più particolare di uomo. Il maggiore è tutte le cose in atto, mentre il minore è tutto in potenza, e dalla sua operosità, attività, opera e movimento, dalla potenza scaturisce l'atto, dalle tenebre brilla la luce e dalla confusione emerge il numero, l'ordine, la distinzione, fin quando il minore non sia giunto a concepire interamente il maggiore e, dissolta ogni nebbia di nativa ignoranza, il minore conosca, tenga a mente e sia ogni cosa. In tal modo dunque il minore giunge a perfezione, quando cioè ciò che vi era in lui di turpe si armonizza, quanto vi era di rude, informe e privo del carattere della specie, come scrive il divino Dionigi, «accogliendo la specie diventa luminoso».

Intendi inoltre che la natura ha partorito due uomini: l'uno collocato al centro del mondo e sussistente in atto – e tale è il nostro uomo naturale – l'altro invece ancora da plasmare, imperfetto, sus-

sistente in potenza e collocato nella periferia, nel mondo, nella materia e nella moltitudine delle essenze che ineriscono singolarmente a ciascuna sostanza. Difatti, in ogni sostanza del mondo si cela qualcosa di umano, in ogni sostanza è insito qualche atomo umano, proprio dell'uomo, di cui deve essere composto e costituito l'uomo dotto, e proprio per rivendicare a sé quest'atomo, per sottrarlo alla materia grazie alla forza del proprio ingegno, è nato l'uomo, che è celebrato come potenza di tutto; qualcosa dell'uomo è in tutto e viceversa, qualcosa del tutto è nato per essere accolto in lui.

Dunque, l'uomo formato e realizzato dalla natura (dico l'uomo che noi siamo, collocato al centro del mondo), a cui la madre ha comandato di percorrere il mondo, ricerca nei singoli enti ciò che gli appartiene, traendo da ogni sostanza del mondo l'atomo della propria specie, che rivendica a sé appropriandosene, e dagli atomi di diverse specie fa scaturire la sua, considerata frutto dell'uomo naturale e primitivo, ossia dell'uomo acquisito e dotto. In ciò consiste dunque la perfezione dell'uomo: nel trarre in tal modo, vale a dire dall'uomo sostanziale, l'uomo razionale, dall'uomo naturale quello acquisito e dall'uomo semplice quello complesso, perfetto, dotto.

Capitolo 25

Confronto tra l'origine della sostanza umana e l'educazione umana

A questa trinità spirituale umana, riferita all'educazione, al compimento e alla perfezione dell'uomo (si trova cioè nell'uomo naturale, nell'uomo dotto e nel vincolo che lega entrambi) si può paragonare molto da vicino un'altra trinità, che ha avuto luogo nell'origine di ogni sostanza umana, ossia nella prima creazione divina del genere umano e nella sua crescita nell'essere.

Allo stesso modo in cui l'animo umano non viene educato istantaneamente, né con un unico atto, bensì nel tempo e secondo tre atti – il primo dell'intelligenza, da cui procede e sorge nell'animo la specie intelligibile, il secondo della memoria, in cui la specie stessa viene posta, conservata e collocata nella memoria, il terzo della contemplazione, in cui la specie stessa è contemplata dall'intelletto e presentata dalla memoria –, così anche il genere umano e la sostanza umana non hanno avuto un'origine improvvisa, né hanno acquisito l'essere in un unico atto, ma nel tempo e secondo tre atti. Difatti, dapprima la mente divina ha creato l'atto del genere umano, cioè il maschio, quindi trasse dall'atto la potenza, cioè la donna, e infine dai due estremi, dall'uomo e dalla donna, volle che fosse prodotto e generato il loro termine medio, stato, conservazione e fine di entrambi – vale a dire il loro figlio – grazie al quale la specie umana ha conseguito naturalmente l'essere integro, totale, perfetto e trino.

Il primo uomo creato da Dio è infatti Adamo; in seguito dall'uomo è stata generata e data alla luce la donna, potenza dell'uomo e del genere umano, e in terzo luogo dall'uomo e dalla donna è nato il figlio di entrambi. Quindi Adamo è in certo modo come l'intelletto, Eva come la memoria, Abele come la contemplazione e l'at-

to di entrambi; Adamo inoltre è simile al nostro uomo naturale, Eva all'uomo acquisito e dotto, specie e immagine dell'uomo naturale, e Abele somiglia all'unione di natura e virtù, quale connessione di entrambi, dell'uomo naturale e del dotto. Adamo è uomo per sé, non generato da altro uomo, Eva uomo generato da un uomo, Abele uomo generato dagli uomini; Adamo è monade, Eva diade, Abele triade, giacché Adamo è uomo una sola volta, Eva è due volte uomo, Abele tre volte uomo. Da Adamo a Eva si ha il moto di uno solo verso uno solo, mentre da Adamo ed Eva insieme ad Abele si ha il moto di due verso uno solo, e la quiete in uno solo. Adamo, Eva e Abele, infine, sono pari tra loro e un uomo solo quanto a specie, vale a dire un uomo di una sola specie e di sostanza omogenea che è simultaneamente uno e trino, in modo simile a come in precedenza si è detto che l'animo umano è uno e trino: uno e indivisibile quanto alla sostanza, trino quanto a intelletto, memoria e specie acquisita di entrambi. L'intelletto è pari alla memoria e la specie di entrambi – da cui scaturisce la contemplazione, presentata dalla memoria e contemplata dall'intelletto – è spiritualmente pari e simile ad entrambi.

trinità dell'anima	intelletto	memoria	specie
trinità dell'uomo	Adamo	Eva	Abele
funzioni dell'anima	acquisizione	conservazione	contemplazione
genesi dell'uomo	uomo per sé	uomo nato dall'uomo	uomo nato dagli uomini
numero dell'uomo	uomo	due volte uomo	tre volte uomo

Capitolo 26

L'uomo è specchio dell'universo

L'uomo non si identifica con nessuna delle cose che sono, essendo stato prodotto e creato dalla natura al di fuori di ogni cosa, affinché diventi multiveggente e sia espressione e specchio naturale di tutto, disgiunto e separato dall'ordine universale, collocato in alto e fuori di tutto, quale centro di tutte le cose. Infatti, corrisponde alla natura dello specchio di contrapporsi a ciò di cui deve portare in sé l'immagine. Immagina dunque che tutto sia collocato sulla superficie sferica del mondo, come in un firmamento in cui si esprimano e si vedano con grande limpidezza le specie di tutte le cose. Secondo tale argomento converrai che l'uomo è stato creato al centro del mondo e al di fuori di tutto, in modo da poter essere colpito da ogni parte dagli splendori e dai raggi che piovono su di lui dalle specie mondane sicché, toccato da ognuna di esse, diventi suscettibile di assumere tutte le forme.

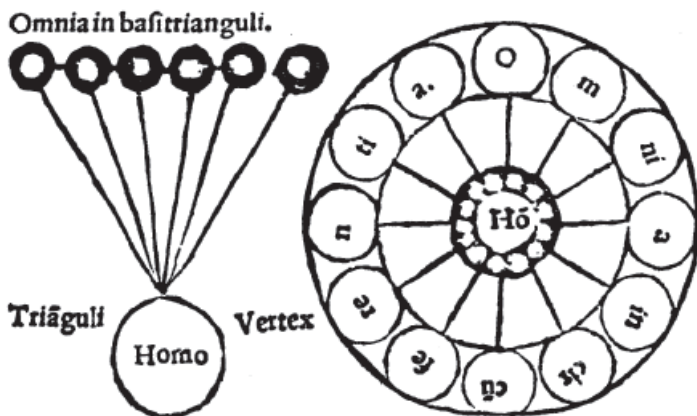
Infatti, se l'uomo appartenesse a qualcuna delle cose particolari, non giungerebbe mai alla cognizione e alla scienza di quella cosa e sostanza in cui si trovasse a risiedere, giacché ogni cognizione e visione, ogni presentazione delle cose ed emanazione delle specie ha luogo secondo una linea diametrale che consente di distinguere ciò che è visto, contemplato e presentato dalla potenza che lo guarda e lo contempla. Quindi anche l'uomo è stato creato al di fuori di tutto, e a loro volta tutte le cose sono poste al di fuori dell'uomo e a lui presentate dall'estremo opposto di un diametro. Difatti, se disporrai tutte le cose nella circonferenza del mondo (come nel firmamento), dovrai collocare l'uomo nel suo esatto centro, sicché l'intera sua circonferenza risplenda limpidamente e gli si riveli.

Se invece stabilirai ogni cosa alla base di un triangolo, occorre che tu ponga l'uomo al vertice, dal quale scaturisce la base attraverso i

due lati e in cui si concentra l'intera superficie della figura, sicché dal vertice è possibile guardare in modo agevole e chiaro tutta la base con un solo sguardo. In qualunque luogo poi deciderai di porre tutti gli enti del mondo, dovrai collocare e accogliere l'uomo nel punto ad esso opposto, affinché sia specchio dell'universo.

La natura dell'uomo è infatti identica a quella dello specchio, che consiste nell'essere collocato al di fuori di tutto e contrapposto ad ogni cosa, sicché in esso non si trova racchiuso nulla, nessuna immagine naturale. Se poni uno specchio dalla parte delle cose visibili, di modo che sia allineato ad esse, gli sottrai immediatamente la proprietà di rispecchiare, giacché in tal modo non potrebbe accogliere l'immagine di nessuna cosa o almeno non di tutte le cose. Così se si pone uno specchio alla base di un triangolo, nessuna delle cose che giacciono su tale base gli si troverà contrapposta in linea retta, sicché dalle cose nessuna emanazione di specie potrà riversarsi nello specchio. Lo stesso accade anche se si colloca uno specchio su una circonferenza, poiché ad esso giungeranno linee indirette e disuguali dalle cose poste sulla circonferenza.

Quindi, il vero luogo dello specchio e dell'uomo è nell'opposizione, nell'estremità, nella distanza e nella negazione di tutte le cose, ossia dove nulla è, nulla è in atto, fuori di tutto, e dove però tutte le cose devono per natura manifestarsi. Esse si collocano infatti lungo la circonferenza del mondo, ma possono apparire anche nel suo centro. Nel luogo in cui sono tutte le cose, là esse non appaiono, e là dove possono apparire e appaiono, non sono. Esse si trovano in un loro luogo, e tuttavia sono nate per apparire, e appaiono, nel luogo ad esso opposto.



Ne segue che sia la terra che l'uomo sono uno specchio del firmamento, inizialmente rozzo e non rifinito, infedele, opaco, imperfetto, vuoto, poiché manca di ogni immagine. Pure, entrambi gli specchi sono impregnati e fecondati dal riversarsi degli atomi e delle specie naturali dalle stelle del firmamento, ed entrambi gli specchi sono una potenza del firmamento e un'ombra naturale di quegli atti che si vedono risplendere alti nel firmamento.

In origine Dio ha distinto gli atti sensibili di tutte le cose, collocandoli nel firmamento di modo che, poiché le loro ombre, raggi, cime, coni, vertici e atomi si proiettano sulla Terra secondo un raggio perpendicolare, la Terra è definita come l'insieme, la confusione, l'ombra, la potenza dei loro atti, il cui ordine coincide con quello di tutte le cose. Infatti, il firmamento è sia ordine sia atto di ogni cosa, mentre la Terra, pur essendo anch'essa ordine di tutto, lo è solo in potenza. Tutto ciò che risiede nel firmamento può realizzarsi in Terra, e similmente tutto ciò che è nel mondo può realizzarsi nell'uomo. Difatti, la specie principale dell'uomo, il cui abito coincide con la sapienza, come abbiamo insegnato, non è specie di un certo essere piuttosto che di un altro, bensì, in certo modo, è specie di tutto.

Inoltre, se coincidono la specie che è detta di tutte le cose e quella dell'uomo naturale, è necessario che anche il nostro uomo naturale sia in certo senso potenza di tutte le cose, giacché il suo atto è atto di tutto, la sua specie è specie di tutto, la sua immagine costituisce l'immagine di tutto e infine il suo numero coincide con il numero di tutto. Lo stesso è il numero delle stelle del firmamento, degli atomi della terra, dell'uomo o della specie e sapienza umana: conoscerlo e apprenderlo significa conoscere e apprendere se stessi e l'universo. Difatti, allo stesso modo in cui la specie dell'uomo e dell'universo è la stessa – in quanto ciò che è proprio dell'uomo appartiene a tutto e viceversa ciò che è di tutto appartiene all'uomo – così anche la scienza di entrambi è la stessa, la ragione è unica, analoga la cognizione.

Quindi l'uomo è l'ultima, suprema e principale creatura del mondo sensibile, collocata al di fuori di tutto e del pari potenza e sintesi di tutto; ombra naturale delle luci e degli atti del mondo e suo termine medio. Dopo aver compiuto e perfezionato tutte le cose, e dopo che agli atti furono toccati i loro singoli posti, Dio vide che mancava uno spettatore del tutto, un occhio dell'universo che fosse irraggiato dai fuochi eterei che brillano nel cielo, dalle fiaccole sublimi e dalle luci del firmamento, dalle soglie sideree e dai finis-

simi baldacchini del mondo sopraceleste e intelligibile pieno di luce infinita, e accogliesse costantemente il loro splendore diffuso, come figlio del mondo intero e sua immagine naturale, pace e armonia del tutto. Ma Dio vide che per quest'occhio supremo non era rimasto nessun posto, tutto era pieno di atti, e ogni cosa si era disposta nel suo luogo, ordine e grado; non era certo possibile creare l'uomo da atti diversi e da specie disparate o dalla varietà delle cose e delle luci del mondo che non possono mescolarsi tra loro, confondersi o congiungersi.

L'uomo si stabilì dunque al di fuori della varietà e proprietà del tutto, in un luogo opposto a tutto, nel centro del mondo e nel mezzo di tutto, simile ad una creatura pubblica, che veniva a colmare ciò che in natura era rimasto vuoto con la sua potenza e il suo riflesso, con le sue specie, immagini e ragioni.

Capitolo 27

Perché i sapienti fenici erano soliti rappresentare l'uomo con il simbolo del serpente

I sapienti fenici, secondo quanto tramandato dalla storia, non a torto vollero far dipingere e raffigurare davanti alle soglie dei loro templi l'uomo in forma di serpente e di idra che si morde la coda.

Infatti la sapienza più vera consiste nell'autoriflessione e nella conoscenza di sé, per cui nella stessa sostanza indivisa, che permane assolutamente una e continua, una parte apprende l'altra parte, baciandola, afferrandola e richiamandola alla propria interiorità. Visto che ogni cognizione è di due tipi, l'una materiale e imperfetta, l'altra immateriale e perfetta, quest'ultima è l'unica a realizzarsi compiutamente nel circolo, nella stessa natura, nella medesima sostanza indivisa, unica e tuttavia molteplice, discreta e feconda. Ciò



si verifica quando la sostanza immateriale, flettendosi e ripiegandosi su di sé con la forza della propria speculazione, si divide e si propaga ai due estremi e al loro medio.

La cognizione materiale avviene invece secondo una linea retta, tracciata da una cosa a un'altra, dall'identico al diverso e dissimile, in nature diverse e in sostanze separate; in tale cognizione altro è ciò che contempla, altro ciò che è contemplato e conosciuto. Come nell'immaginazione altro è l'anima, altro il corpo, così anche nel senso altro è l'anima, altro il mondo. L'anima è immateriale, mentre il corpo e il mondo sono suoi organi materiali; quindi altra è la sostanza dell'anima, altra quella del corpo e del mondo. In nessuna di queste due cognizioni materiali però abbiamo riposto la scienza e sapienza dell'uomo.

Resta quindi che la sapienza dell'uomo sia collocata nella sola ragione, o nella cognizione immateriale e nella conoscenza di sé, come nella cognizione che l'anima ha ad opera dell'anima, per cui quest'ultima, senza dividersi, si ripiega interamente in sé, si contrappone e si presenta, si offre a se stessa.

Nella sua totalità l'anima si distingue e si numera nell'unità, e in certo senso si distingue, si numera e si moltiplica in tre (ossia nei due estremi e nell'unico medio). Raccogliendosi in circolo, poi, come il serpente si avvolge su se stessa e torna nei suoi recessi. Una parte di essa morde e afferra l'altra parte. L'anima entra in sé, afferra e indaga interamente se stessa; infine si ferma in sé, si raccoglie in sé diventando la sua stessa dimora e il suo proprio perpetuo domicilio.



Capitolo 28

La cognizione non è divisione dell'ente che conosce
se stesso

Ne segue che coloro che hanno esaminato correttamente la forza e la natura della cognizione non precipiteranno, come è accaduto a molti, nella terribile Cariddi di un nefando errore, dividendo la sostanza degli enti che conoscono se stessi e affermando, a causa della cognizione di sé, che i due estremi e il medio sono sostanze distinte.

Difatti, se ogni cognizione fosse divisione dell'ente e moltiplicazione della sua sostanza, ciascuna sarebbe cognizione di altro, e nulla sarebbe quindi noto a se stesso, in grado di intuire, contemplare e godere di sé. Non esisterebbe infine nessuna sapienza, visto che quest'ultima coincide sempre con la contemplazione, con la cognizione e la scienza di sé. Così ogni cognizione sarebbe cognizione di altro, e inoltre gli estremi di ogni cognizione risulterebbero divisi, disgiunti e separati tra loro, e separato dagli estremi sarebbe ciò che è chiamato il loro medio. Come abbiamo detto, però, la cognizione di sé non è divisione del medesimo ente sostanziale, bensì distinzione personale di esso in estremi e medio. Si tratta di un suo ripiegarsi su di sé, di una conversione, un moto circolare, privo di divisioni della sua sostanza, un fecondo sviluppo nell'identità, unità e continuità della sostanza nella somiglianza, eguaglianza e trinità delle distinzioni personali.

Di conseguenza poi la sapienza è trina, al pari della cognizione e della scienza di sé. Infatti, sono tre gli elementi immateriali che si ripiegano in sé, si convertono in sé, sono capaci di sé e noti a se stessi: l'anima razionale, l'angelo, Dio. Il circolo dell'anima razionale, vale a dire il ripiegarsi su di sé in cui intuisce se stessa, è detto scienza umana; il circolo angelico, sapienza angelica; il circolo divino in cui

Dio, attraverso Dio, è ricondotto a Dio, sapienza divina, cognizione di Dio da parte di Dio stesso, contemplazione divina, i cui estremi sono l'intelletto e la memoria divini e la specie divina di entrambi.

L'intelletto divino è monade prima e per sé, primo germe della divinità e, come avverte il divino Areopagita, «divinità che è sorgente e inizio di tutta la fecondità divina». La memoria divina invece è diade, eguaglianza della monade con se stessa nel processo del suo ritorno in sé; la specie di entrambi poi si dice triade: complesso di monade e diade, loro copula e nesso, che emana da entrambe essendo fine e mezzo di entrambe.

Questi tre elementi in Dio costituiscono un unico Dio: sostanza divina, una e indivisa, indifferenziata, priva di alterità, dissomiglianza e commistione di materia o di contrasti, riunita senza confusione, distinta eppure trina senza divisione, una nella trinità, trina nell'unità. Il suo intelletto è inscindibile dalla sua memoria, ed entrambi sono inseparabili dalla loro specie. Quanto è grande l'intelletto divino, tanto lo è la memoria divina, e la grandezza di entrambi coincide con quella del loro sacro afflato, lo spirito, la specie, l'emanazione sacra. Tutto l'intelletto divino è in tutta la memoria divina, e viceversa: quest'ultima è interamente in quello. Entrambi sono totalmente nella propria specie, e la sacra specie di entrambi è tutta in entrambi.

Capitolo 29

Della cognizione della divina e santissima trinità possono a buon diritto gloriarsi solo i cristiani

Della cognizione di questa somma e supersubstanziale causa di tutto, della beatissima trinità, e della santissima fede in questo mistero possono gloriarsi a buon diritto più di altri i cristiani, perché quell'arcana, suprema ed eminentissima verità che dall'origine del mondo fu ignota a tutte le eresie, pagane o ebraiche, che nessun sapiente, filosofo e mago di questo mondo poté afferrare col lume naturale dell'intelligenza attraverso la sapienza mondana, e che a nessuno o a pochi fra i profeti fu nota al tempo in cui dominavano le tenebre, si è rivelata con somma chiarezza solo a loro. Solo l'incognito Signore dei cristiani, venuto al mondo dal grembo di una vergine sotto una nuova e insolita stella, portò sulla terra dalle dimore celesti la luce di tanta scienza, cioè della divina trinità; egli solo rivelò e divulgò il numero della sostanza divina, nonché la notizia della sua fecondità. Per primo parlò della distinzione delle persone divine, proprio lui che sotto il velo mortale e terreno dell'umanità era uno dei tre germogli dell'intera divinità. Era infatti la diade divina, sorta divinamente *ab aeterno* dalla monade paterna e poi umanamente in terra, generata prima dei tempi e nel tempo, attestata, annunciata e proclamata sulla terra.

Egli insegnò che ciò che era suo apparteneva alla monade paterna, e che quanto apparteneva alla monade paterna apparteneva anche a lui. Insegnò che tutto ciò che possiede è specie e spirito di entrambi, appartiene a lui e alla monade paterna.

Così le fecondissime parole di vita eterna e il potentissimo eloquio della diade divina ci esortano a riconoscere il numero divino, la divina generazione e la trinità, in primo luogo, con autorità somma e persuasiva; inoltre ci spingono a consentire, ad aver fede e a

credere con assoluta fermezza anche le innumerevoli e chiare congetture tratte da tutti i fenomeni naturali. Infine il lume di intelligenza che, dopo il sorgere della vera luce, purifica e illumina le menti degli uomini, svela e manifesta questo mistero ignoto al mondo e imperscrutabile ai primi uomini. L'intelligenza costituisce infatti il compimento della fede, e quest'ultima è preludio e sacro inizio dell'intelligenza.

Capitolo 30

Segni sensibili da cui si riconosce l'altissima divina trinità

Non sarà inopportuno aggiungere qui alcuni segni sensibili da cui si può riconoscere questa divina trinità, segni con cui la natura desidera renderci consapevoli di tanto mistero con congetture più certe, rivelandoci così lo splendore di tanta scienza. La natura sottopone ai nostri occhi i lumi fulgidissimi di «quelle cose che l'occhio non vede, che l'orecchio non ode, che non sono penetrate nel cuore dell'uomo».

Infatti, se riteniamo che tutta la natura sia perfetta, riconosciamo anche che essa è trina e che in ogni cosa naturale, in qualche modo, risplende e si esprime chiaramente il ritmo della trinità divina. Ogni perfezione infatti è trinitaria. E se ammettiamo che Dio sia l'artefice, l'autore, il creatore di tutte le cose, riconosceremo anche che egli è perfetto e trino; poiché ogni creatura è qualcosa di divino (essendo opera della divinità, divino fulgore e apparizione divina), ogni creatura sarà anche forma della divina opera, suo splendore e immagine che in sé reca l'impronta chiara e limpida della divina perfezione e trinità. Così quasi da ogni parte della materia, da tutte le cose naturali, una cognizione tanto ardua e sublime penetra a fondo nelle nostre menti, vi si insinua palesemente, vi si esplica sensibilmente. Tentiamo dunque di descrivere i simboli ricavati dall'uomo.

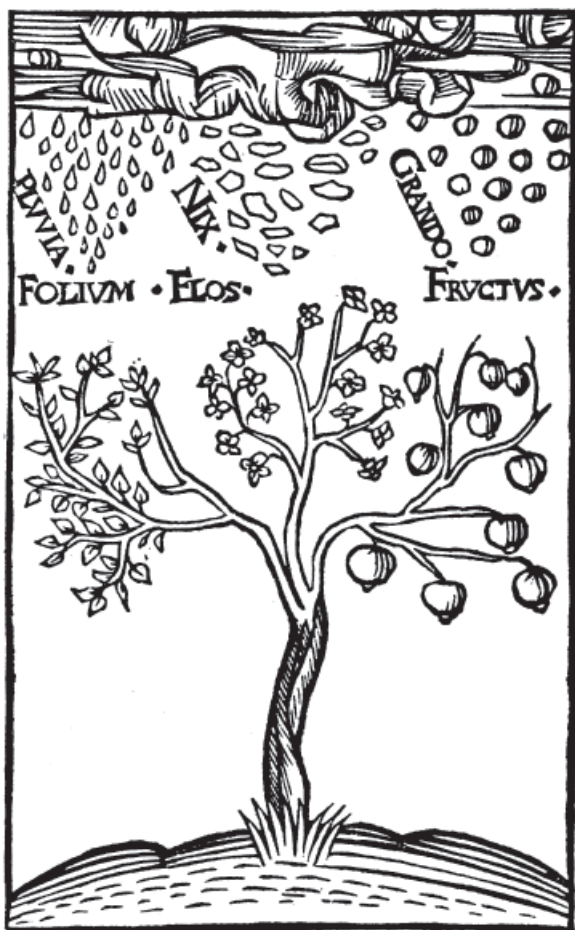
La specie umana è una sola, tuttavia con un triplice atto essa è stata originata e compiuta da Dio: primo e sussistente per sé l'uomo Adamo; quindi Eva, che procede da Adamo; e infine, da Adamo ed Eva, Abele.

Sostanza una e indivisibile, l'anima razionale è senza divisione di sé, trina, molteplice, feconda; distinta in intelletto, memoria e vo-

lontà, ovvero atto della contemplazione. L'intelletto non coincide né con la memoria né con la volontà; la memoria non è né l'intelletto né la volontà; la volontà non è né l'intelletto né la memoria; tuttavia tutti e tre sono reciprocamente legati, unificati, simili, e la sostanza dell'anima è unica.

Un punto in mezzo a una linea, benché sia in sé unico e indivisibile, può tuttavia essere considerato triplice agli occhi della ragione: infatti esso è a un tempo termine della linea precedente, inizio della seguente, nonché punto medio del tutto.

L'albero è uno solo, congiunto nella radice, ma diviso nei rami, sui quali porta tre specie di prodotti: foglie, fiori, frutti.



Anche la nube è una sostanza unica e liquida, ma mostra una triplice fecondità, dal momento che si risolve in pioggia, neve, e grandine, come è detto nel verso:

«La pioggia, la neve, la grandine: queste tre sono figlie delle nubi».

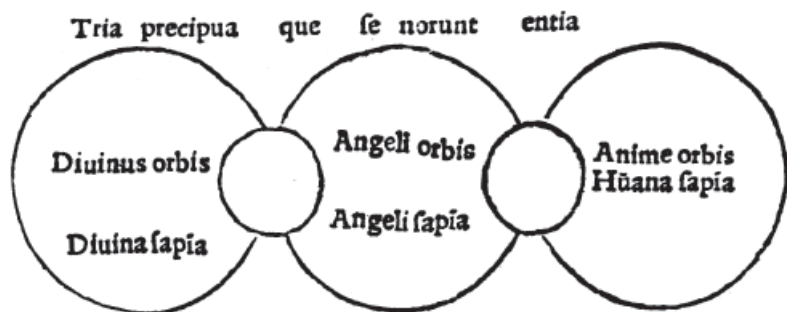
L'alimentazione dell'animale si compie mediante tre organi: bocca, stomaco, cuore. Il cibo è ingerito dalla bocca, ricevuto e accolto dallo stomaco, finché, digerito dal cuore, si trasforma nella sostanza dell'animale.

Anche nell'uomo, che è il più importante degli animali, il cibo si prepara e si assimila grazie ad un triplice calore e ad un triplice fuoco: il primo è il calore celeste, il secondo quello elementare, il terzo quello umano; si tratta cioè del sole, del fuoco, e del cuore. Questi tre fuochi preparano la sostanza alimentare dell'uomo, prima che da materia si trasformi in sangue. Infatti il sole matura i frutti, genera le piante, le erbe e gli animali; il fuoco elementare, poi, scioglie e dissipa tutto ciò che in essi si trova di crudo, d'umore contrario e superfluo; in terzo luogo nell'uomo, per il calore del cuore, tutto si converte in sangue.

Il numero dell'anima è trino. Infatti ogni anima è razionale, sensitiva o vegetativa. Tutto ciò che semplicemente sussiste è privo di vita e inanimato.

L'intelletto è trino: divino, angelico, umano. Definiamo l'intelletto divino con il nome peculiare di mente; quello angelico lo chiamiamo propriamente intelletto; quello umano ragione.

La sapienza è trina: divina, angelica, umana. Ogni sapienza infatti è cognizione di sé. Tre sono gli enti circolari, che conoscono se stessi: Dio, l'angelo, l'uomo. Ne risulta che ogni sapienza è cognizione immateriale, e ogni cognizione immateriale sapienza. Avviene anche che nella materia si trovi il principio di ogni divi-



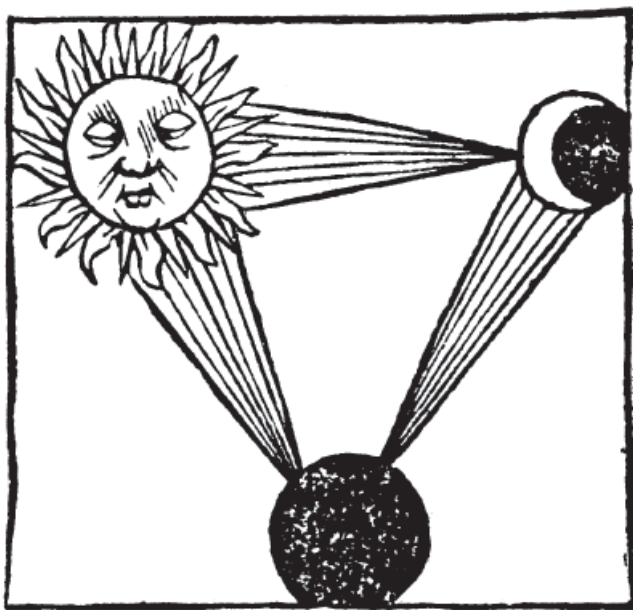
sione e alterità, poiché ogni cognizione di sé è fuori della materia e ogni cognizione materiale si produce nella divisione e alterità della sostanza: in essa altro è ciò che contempla e altro ciò che è contemplato; altro sono gli estremi, altro il mezzo.

Il Sole è l'origine prima della luce, splendente per sé, da cui deriva la luce alla Luna; dal Sole e dalla Luna infine la luce giunge alla Terra. Il Sole non riceve luce da niente; la Luna è illuminata dal Sole; la Terra da entrambi.

Esistono solo tre dimensioni spaziali: lunghezza, larghezza, profondità; e tre grandezze e quantità continue: linea, superficie, volume, che hanno come fonte e origine comune il punto.

Tre sono le prime e fondamentali unità dei numeri: lineare, piana e solida; esse sorgono e procedono da una medesima semplicissima unità ripetuta dieci, cento, mille volte. Infatti fra le sedi, i luoghi e le posizioni dei numeri, che si indicano ogni dieci posti a distanza decimale, la decina è il primo numero lineare; il centinaio il primo piano o quadrato; il migliaio il primo solido o cubo.

La mente umana è una, ma le sue caratteristiche ed espressioni sono tre: il concetto, la parola, la scrittura. È in esse che si trova o si forma ogni sapere, e da questi segni dell'anima umana sorgono tre atti conoscitivi: il concepire, il parlare, lo scrivere.



Le fonti luminose celesti, le fiaccole apportatrici di luce sono tre: il Sole, gli altri pianeti che sono detti erranti ed erratici, e le stelle. Infatti il Sole è sorgente e principio della luce, che si trasferisce poi agli stessi pianeti erranti e alle stelle del firmamento.

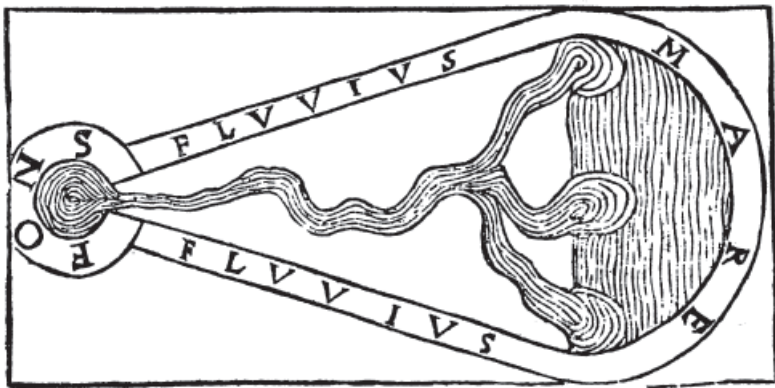
Il Sole mostra tre aspetti: orientale, meridiano, occidentale, e si manifesta agli occhi dei mortali secondo queste tre fasi differenti: prima nel sorgere, poi nel meriggio, quindi nel tramonto. Nel settentrione, cioè nella posizione di mezzanotte, ci resta nascosto.

Il moto delle acque avviene in tre modi diversi: nella fonte, nel fiume, nel mare. La fonte è l'origine delle acque; il fiume lo stato intermedio; il mare è loro termine, in cui si raccolgono stabilmente. La fonte è la prima scaturigine e comparsa delle acque, la prima loro manifestazione che proviene da un occulto nascondiglio, dalle viscere della terra. Il fiume, loro moto medio, consente loro di dirigersi e defluire verso il loro luogo naturale. Il mare è infine il loro ricettacolo, la loro accolta stabile, il loro ultimo fine.

I geometri determinano in tre modi la specie degli angoli: ottusi, retti, acuti; e questi sono delimitati da tre linee che si uniscono in uno stesso punto.

Nello stato di quiete, l'uomo può assumere tre diverse posizioni; o giace, o siede, o sta in piedi. Il giacere è posizione della notte e del sonno. Lo stare a sedere è posizione delle ore intermedie, della mattina o della sera, di quando ci si risveglia o ci si addormenta. Lo stare in piedi è posizione perfetta e meridiana dell'uomo.

I movimenti degli animali possono avvenire in tre modi: secondo quantità, qualità, luogo. Infatti gli animali o crescono, o mutano, o cambiano di luogo. Non si può propriamente parlare di un moto degli animali secondo sostanza, in cui essi cominciano, o finiscono



di esistere, poiché ciò che diviene non è ancora, e ciò che cessa di essere non sussiste più. Ogni moto nasce dall'anima. Ma poiché l'anima è triplice: vegetativa, sensitiva, razionale, i movimenti sono necessariamente tre: dell'anima vegetativa, della sensitiva, della razionale. La crescita è moto della vita, l'alterazione mutamento del senso, lo spostamento moto della ragione. Infatti tutto ciò che si nutre cresce; tutto ciò che ha sensibilità si corrompe in dolore e tristezza; solo l'uomo si muove veramente, per volontà e proposito deliberato, in avanti, in linea retta, pensando al fine del suo movimento prima di muoversi. Gli esseri inanimati invece, come i minerali, non mostrano in alcun modo alcuna capacità di movimento.

moto	dell'anima	vegetativa	crescita	della vita
moto	dell'anima	sensitiva	cambiamento	del senso
moto	dell'anima	razionale	spostamento	della ragione

Gli stadi del bambino sono tre: il primo nel mondo minore; il secondo fra il mondo minore e il maggiore; il terzo nel mondo maggiore. Lo stadio del mondo minore si trova nel luogo del suo concepimento, quando è ancora nell'utero della madre. Lo stadio intermedio è al tempo della nascita, quando dal nascondiglio e dalle tenebre del microcosmo viene alla luce del macrocosmo. Il terzo e ultimo stadio è nel macrocosmo, in cui cresce in età e in sapienza fino alla piena maturità. Il primo stadio del bambino si può paragonare al concetto della mente, che si trova nascosto in essa, come il bambino nell'utero della madre. Il secondo stadio è simile alla voce, che è la prima origine ed espressione della cognizione interna: infatti il bambino al momento della nascita emette il primo vagito e si fa udire. Il terzo stadio del bambino somiglia alla scrittura che è una raccolta e una fissazione stabile di parole.

Anche nel macrocosmo il bambino si sviluppa secondo tre stadi successivi, poiché, come abbiamo detto all'inizio di quest'opera, si trova dapprima allo stadio della pianta, poi della natura animale, infine, come uomo, vive stabilmente nell'umanità. È allo stato della pianta finché si nutre suggendo il latte alle mammelle materne e non si sposta ancora autonomamente da luogo a luogo. Ha natura animale quando si sviluppa e cresce, e per iniziare a camminare avanza a quattro zampe, sui piedi e sulle mani, curvo come una bestia, separato e strappato dal seno materno. Come uomo infine sussiste e vive nell'umanità, quando giunge dall'adolescenza all'età

virile, maturando spiritualmente, divenendo colto e padrone di sé. Infatti, poiché l'anima dell'uomo è unica e, insieme, vegetativa, sensitiva e razionale, allo stesso modo in cui delle tre anime distinte quella vegetativa è stata creata per prima, la sensitiva per seconda, e infine la razionale, così nell'uomo si verifica una successione, ma solo di atti, non di funzioni o di anime: prima si esercitano in lui gli atti della parte vegetativa, poi quelli della sensitiva, infine la ragione si perfeziona in lui e giunge a completo sviluppo.

Per questi gradi infatti, l'anima razionale si eleva lentamente all'apice del suo carattere proprio e della sua naturale perfezione; attraverso questi gradi rivendica a sé e conquista il luogo che le è proprio e, mentre inizialmente nella prima età è regolata solo dall'atto vitale, e in seguito da quello sensitivo, alla fine, divenuta più matura e padrona di sé, si stabilizza nella propria natura grazie all'atto più elevato, quello della ragione, che le appartiene e costituisce la sua misura, e in tal modo si adegua a sé realizzando la propria unità. In quanto esercita l'atto vitale o sensitivo è inferiore a se stessa, è cacciata dalla sua sede, si muove e si raccoglie nel corpo. In quanto è sollecitata dalla ragione invece, si eleva al di sopra del corpo, si raccoglie in sé, ha sede in se stessa. È in tutto il corpo infatti che l'anima esercita la vita e la sensazione; la funzione della ragione invece non si compie in nessuna parte del corpo, ma esclusivamente nell'anima.

L'anima umana si nutre e si istruisce attraverso tre specie: sensitiva, immaginativa e razionale; la sensitiva deriva dal mondo, l'immaginativa dal corpo, la razionale le proviene da se stessa. Infatti il mondo sensibile invia per vibrazione la specie sensibile, il corpo presenta, propone, offre all'anima la specie dell'immaginazione come un'ombra; infine la specie razionale dimora nell'anima, che la presenta a se stessa. In quest'ultima soltanto si risolve la scienza, l'educazione, la perfezione, la finalità dell'uomo.

Anche nei sensi risplende la trinità con straordinaria simmetria e proporzione. Infatti, come abbiamo insegnato nel *Liber de sensu*, alcuni di essi hanno la funzione di presentare e offrire gli oggetti; altri invece sono giudici e arbitri dei sensi inferiori, e accolgono ciò che viene offerto da quelli. Le mani, organi del tatto, offrono agli occhi scritti, colori e varie specie di pitture. La bocca offre all'udito la voce, il canto e ogni armonia, e l'olfatto inspira al cervello, luogo dell'immaginazione e dei fantasmi, profumi vari avvolgendolo con la soavità del piacere che procurano. Tre sono dunque i sensi che offrono qualcosa: tatto, gusto, olfatto; tre quelli a cui si offre qualcosa: vista, udito, immaginazione; tre sono le cose che vengo-

no offerte e per cui gli uni alimentano, nutrono, riscaldano gli altri: il colore, la voce, il profumo. Nei sensi quindi risiede una triplice trinità: la prima è quella dei sensi che offrono gli oggetti; la seconda di quelli a cui vengono offerti; la terza degli oggetti che i sensi inferiori sono tenuti ad offrire ai superiori.

La triplice trinità dei sensi			
ministri	mani	bocca	olfatto
oggetti	scritture	voci	profumi
superiori	vista	udito	cervello

E se classifichiamo per generi ogni cognizione e facoltà conoscitiva, troveremo che in esse appaiono sempre tre trinità. E in effetti tre sono le cognizioni immateriali: divina, angelica, umana; mente, intelletto, ragione. Sei le materiali: il senso interno e i cinque esterni: udito, vista, olfatto, gusto, tatto. Nel *Liber de sensu* abbiamo dimostrato che l'uomo è in certo modo privo di tutte queste cognizioni. Infatti l'uomo è tre volte trino e, per sua natura, è illuminato da nove luci, fiaccole, torce, splendori di naturali cognizioni. Al di fuori e al di sopra della materia, l'uomo mostra un aspetto triplice in quanto partecipa della mente, dell'intelligenza e della ragione; nella materia invece è due volte triplice, poiché risplende dell'immaginazione e dei cinque sensi, e poiché la cognizione materiale è doppia rispetto a quella immateriale.

I dialettici, dalle tre posizioni del termine medio, distinguono tre diverse figure o modi del sillogismo e del ragionamento. Infatti, come dicono, il termine medio, o si colloca nel mezzo, o al primo, o all'ultimo posto. Determinano così la prima figura, in cui il termine medio sta nel mezzo; la seconda, in cui il medio è al primo posto; la terza in cui il medio è all'ultimo posto. Nel ragionamento il primo termine è quello che, superiore per estensione a tutti gli altri, giustamente si applica e si attribuisce ad essi; l'ultimo è il termine meno esteso degli altri che vengono applicati ad esso; infine il medio è il termine subordinato al primo, ma che contiene l'ultimo.

ultimo	medio	primo	medio	primo	ultimo	medio	ultimo	primo
prima figura			seconda figura			terza figura		
<i>Le tre figure del sillogismo secondo la triplice posizione del medio</i>								

Ogni ragionamento dialettico si compone di tre termini e di tre proposizioni. I termini sono: l'estremo maggiore, l'estremo minore e il termine medio; le proposizioni: la maggiore, la minore e l'inferenza o conclusione, tratta dalle due premesse e dai due estremi. La proposizione maggiore è come l'intelletto, la minore come la memoria, l'inferenza come la specie, lo stabile fine di entrambi.

E per concludere con le analogie che abbiamo proposto per la divina distinzione trinitaria, riconosciamo che la stessa trinità è triplice e commisurata al proprio numero. Abbiamo infatti insegnato che la stessa sapienza è triplice: divina, angelica, umana. Ora, ogni sapienza è cognizione di sé; e quest'ultima è triplice distinzione di ciò che si chiama conoscere se stesso. La trinità possiede la stessa estensione della sapienza, ed è divina, angelica, umana. Queste tre cose infatti, intelletto, memoria, volontà, è provato che appartengono soltanto ai tre enti principali: Dio, angelo, uomo. Triplice dunque è l'intelletto, triplice la memoria, triplice la volontà.

Dio	intelletto	memoria	volontà	1
angelo	intelletto	memoria	volontà	2
uomo	intelletto	memoria	volontà	3

Infatti tutto ciò che è compiuto e perfetto è necessariamente triplice. La sapienza è perfetta e dunque lo è anche la trinità; perciò triplice è la sapienza e triplice la trinità.

Guidata da questi schemi e riferimenti sensibili, la mente umana otterrà in qualche modo, per ragione o per fede, un'assoluta certezza della trinità divina, poiché dalla medesima sorgente super-sostanziale della divinità sono scaturite tutte le cose materiali e immateriali, visibili e invisibili, che sono tracce e simboli di quella verità nascosta e sublime; e poiché quasi tutto l'ordinamento della realtà è triplice e distinto in gruppi di tre, è ragionevole che ogni trinità creata abbia tratto origine dalla trinità divina eterna e increata.

Ma le medesime cose sono presenti nei simboli, nelle cause, negli archetipi e negli esemplari in modi diversi. Infatti nelle congetture che abbiamo presentato si trovano spesso disuguaglianza, divisione della sostanza, priorità, posteriorità. Ma dalla diversità dei simboli si deve postulare un'assoluta uguaglianza in Dio; dalla divisione della sostanza una somma unità e omogeneità della sostanza; dal prima e dal poi l'eternità. Così il concetto, la parola e lo scritto sono uguali tra loro. Il concetto è tutto; la parola è tutto; lo scritto è tut-

Trinità in Dio	Padre	Figlio	Spirito
trinità nell'uomo	Adamo	Eva	Abele
espressioni	da nessuno	da uno	da entrambi
trinità dell'anima	intelletto	memoria	volontà
nell'albero	foglia	fiore	frutto
nella nuvola	pioggia	neve	grandine
nell'animale	bocca	stomaco	cuore
proprietà	assumente	recipiente	digerente
nel mondo	intellettuale	celeste	sensibile
nel corpo	bocca	nervo	carne
nelle scienze	sermocinali	reali	naturali
nelle piante	albero	arbusto	erba
nel Sole	luce	lume	ombra
nella Luna	congiunzione	medio	opposizione
nel cerchio	centro	diametro	circonferenza
nei fuochi	Sole	fuoco	cuore
proprietà	maturazione	decozione	digestione
nelle anime	vegetativa	sensitiva	razionale
nell'intelletto	divino	angelico	umano
nella sapienza	divina	angelica	umana
nel mondo	Sole	Luna	Terra
nella grandezza	lunghezza	larghezza	profondità
di nuovo	linea	superficie	corpo
nei numeri	lineare	piano	solido
nell'educazione	concetto	voce	scrittura
nei corpi luminosi	Sole	pianeta minore	stella
nelle fasi del Sole	nascente	occidente	mezzogiorno
nel moto delle acque	fonte	fiume	mare
negli angoli	ottuso	acuto	retto
nella posizione dell'uomo	sdraiato	a sedere	in piedi
nei movimenti	aumento	alterazione	spostamento
nelle proprietà	quantità	qualità	luogo
gli stadi del bambino	nell'utero	nascita	dopo la nascita
nell'età dell'uomo	infanzia	fanciullezza	virilità
nel nutrimento dell'anima	sensibile	immaginabile	razionale
nei sensi	immaginazione	udito	vista
nei sensi inferiori	olfatto	gusto	tatto
negli oggetti	odore	luce	scrittura
nelle facoltà intellettuali	mente	intelletto	ragione
nei sillogismi	termine maggiore	termine minore	termine medio
nei sillogismi	prima figura	seconda	terza
nei sillogismi	proposizione maggiore	proposizione minore	conclusione

to; tuttavia essi sono separati e dislocati in luoghi diversi. Il concetto è nella mente, la parola nella bocca, lo scritto sulla carta; il concetto precede la voce, la voce precede lo scritto.

Tre sono gli angoli formati da segmenti rettilinei: ottuso, retto, acuto; benché si incontrino in un medesimo punto da cui si dipartono le tre linee, tuttavia essi non sono uguali. L'ottuso è più grande, il retto medio, l'acuto più piccolo. E nella trinità dell'anima, che abbiamo posto nell'intelletto, nella memoria e nella specie intellettuale di entrambi, per mezzo della quale avviene la stessa contemplazione, poiché è presentata dalla memoria e vista dall'intelletto, tale specie non è né connaturata all'animo, né consustanziale all'intelletto e alla memoria. Essa è invece acquisita nell'anima e posteriore a entrambe le parti dell'anima, all'intelletto e alla memoria.

In Dio invece niente è acquisito, temporaneo, disuguale, privo di consustanzialità, disgiunto e separato da lui; niente, infine, è anteriore o posteriore. Tutte le cose in Dio sono congiunte, della medesima sostanza, inseparabili, naturali e originarie, eguali, infinite, simultanee, eterne. Ma torniamo, dopo questa digressione un po' troppo ampia, alla considerazione del sapiente.

Capitolo 31

Perché i Romani hanno raffigurato il sapiente in Giano bifronte e quadrifronte

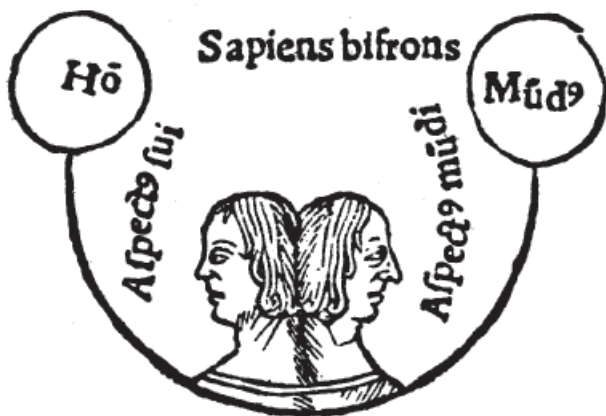
I Romani, non senza eleganza, hanno raffigurato il sapiente in Giano, dio che salvaguardava porte e soglie; e si dice che fossero soliti dipingerlo a volte bifronte, a volte quadrifronte. Bifronte, perché chi fa la guardia alle porte deve guardare con un volto fuori della casa, con l'altro dentro. Quadrifronte perché, avendo immaginato che la natura lo avesse dotato di due viste, gli aggiungevano anche altri due volti: l'uno visibile dal di fuori, l'altro visibile dal di dentro. Infatti quello che si può vedere esteriormente è un volto; quello che si può vedere dal di dentro è l'altro. Dunque, a causa della sua duplice vista, esterna e interna, quello che inizialmente era bifronte divenne, per il suo alterno guardare, quadrifronte. Infatti la potenza del vedere, che guarda sia l'oggetto esteriore, sia l'oggetto interiore è, in qualche modo, colpita dalla specie di entrambi, diviene simile ad entrambi, e di entrambi accoglie e assimila il volto.

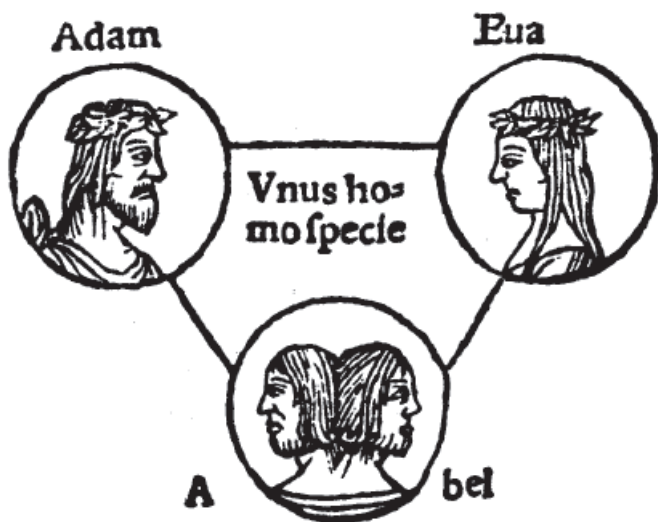
Sono molte le ragioni per cui il sapiente si può considerare bifronte e quadrifronte. Infatti, come abbiamo affermato all'inizio di quest'opera, il sapiente non è uomo semplicemente ma doppiamente, due volte uomo, vale a dire uomo per natura e per virtù; uomo esterno e uomo interiore; uomo nel mondo e uomo nell'uomo. Infatti il sapiente, in quanto abile ed ottimo artefice di sé, ha generato a imitazione dell'uomo di natura l'uomo di virtù, definito uomo colto, immagine, fulgore riflesso, manifestazione e sapienza del primo uomo. E se l'uomo naturale è uomo terreno, privo di virtù e ignaro di sé, esposto unicamente al mondo, e ad esso rivolto, l'uomo colto al contrario dissolve la sua ignoranza, ne dirada le tenebre, lo richiama dal mondo, lo rivolge e lo raccoglie in se stesso. Il sapiente bifronte dunque, con una faccia, naturale ed esterna, è

mondano; con l'altra, acquisita e interiore, umano. Colui che per natura guardava nel mondo ha imparato per arte, virtù e dottrina a indagare e a guardare in se stesso.

Il sapiente è, in certo modo, un punto medio tra sé e il mondo, poiché risiede in parte nel mondo, in parte in se stesso. Infatti la natura pone l'uomo sulla soglia, alla superficie di sé e del mondo, ed egli penetra talvolta col senso nell'intima profondità del mondo, talvolta invece, distogliendosi da esso con la mente, è richiamato nel proprio intimo ed esamina ciò che risiede sotto la superficie, e nel silenzio del suo cuore. Il sapiente ha la facoltà, la chiave, la possibilità di aprire tanto il proprio io quanto il mondo. Ora si accosta, si apre e si mostra al mondo, ora a se stesso. Inizialmente è chiuso e nascosto a se stesso, quando ancora si affanna nel mondo, mentre in seguito chiude il mondo, ne sigilla le porte quando torna a sé, e si apre a se stesso dopo il suo peregrinare nel mondo, quando, dopo un apprendistato mondano in cui è stato schiavo dei sensi, ritornando alla mente nell'educazione di sé, si perfeziona nella stessa contemplazione.

Tenteremo di dimostrare che il sapiente è quadrifronte nel modo seguente: abbiamo insegnato che la sapienza non si realizza compiutamente nella diade umana, ma in una certa triade. Il sapiente è in effetti tre volte uomo: uomo per natura, vale a dire partecipe di ragione; uomo per età, perché è adulto; uomo per virtù, in quanto è dotto e sapiente. Abbiamo affermato in precedenza che l'uomo si può dire tale in tre sensi: per natura, per età, per virtù, e che il sapiente è uomo in tutti questi sensi, perché in lui all'uomo naturale e all'uomo adulto si aggiunge, quale terza acquisizione, impe-





ritura, il dotto. Questo terzo tipo d'uomo, che è compimento, stabile fine, contemplazione e sapienza dell'uomo, costituisce la specie dei due estremi della natura e dell'età dell'uomo, la loro emanazione, nonché il loro prodotto, nodo, amore, vincolo; in cui si esprime la natura, la somiglianza, l'immagine dei due estremi. Poiché dunque l'uomo dotto è emanazione e fecondo prodotto e frutto del primo e del secondo uomo – la sapienza infatti sorge in qualche modo dall'uomo naturale e temporale, allo stesso modo in cui dalle due premesse si ricava una sola inferenza –, ne deriva necessariamente che il sapiente sia quadrifronte. È bifronte, infatti, se si considerano i due estremi; unifronte in ciascuno; nell'uomo terzo e medio di nuovo bifronte, in quanto è nodo di entrambi, che da entrambi procede e guarda verso entrambi. E tanto gli uomini estremi quanto l'uomo intermedio sono un solo uomo, un solo sapiente, uomo perfetto, compiuto e distinto in sé, quadrifronte e quadrigemino nell'aspetto.

Per esempio: immaginiamo che il volto del primo uomo sia in Adamo, il secondo in Eva, il terzo, misto e duplice, in Abele, figlio di entrambi e ad essi simile, fornito del volto e dell'aspetto di tutti e due; anche se Adamo, Eva, Abele rappresentano quanto a specie un solo uomo, una sola natura specifica di umanità, tuttavia quest'uomo si rivela quadrigemino nell'aspetto. I volti estremi, infatti, affrontati, si guardano, mentre il volto intermedio si uni-

sce a entrambi gli estremi per due aspetti in quanto costituisce la specie e la naturale immagine di entrambi.

E allo stesso modo in cui l'essere dell'uomo è stato realizzato in principio da Dio con tre atti e con tre uomini, così anche Dio ha voluto che la felicità e beatitudine dell'uomo si compisse con tre atti e con tre uomini. L'essere dell'uomo è la sostanza umana creata fin dall'inizio da Dio e pienamente realizzata in tre uomini: Adamo, Eva, Abele. Ma la felicità e beatitudine dell'uomo coincide con la virtù e la sapienza, che nasce nell'uomo grazie ad una tenace educazione della mente e dell'animo, nella vita studiosa, nella quiete, come dicono, e nella calma. Per questa via si forma il terzo uomo, vale a dire l'uomo dotto, e l'animo dell'uomo diviene in qualche modo trino: capace di intendere, di ricordare e di contemplare.

Capitolo 32

Un altro modo di intendere il sapiente come quadrifronte

Si può intendere in un altro senso ancora che il sapiente è quadrifronte. L'anima umana nel suo insieme è un uomo: un uomo l'intelletto; un uomo la memoria; un uomo la specie che procede da entrambi, introdotta nell'animo attraverso l'intelletto e conservata nella memoria; a volte infatti è possibile chiamare le parti col nome del tutto. L'uomo è stato compiutamente realizzato dalla natura solo quanto all'abito degli estremi, dell'intelletto e della memoria, ma è rimasto, fin dall'origine, imperfetto e incompiuto quanto alla specie di entrambi, che non dipende affatto dalla natura.

In principio, infatti, l'anima dell'uomo si può paragonare alle premesse del sillogismo e del ragionamento senza la conclusione, agli estremi senza il termine medio, oppure ancora alla monade e alla diade senza la triade. Ma quando l'uomo ragiona e si istruisce, trae dall'abito naturale dell'intelletto e della memoria la specie media che procede da entrambi, come l'inferenza deriva dalle premesse, come il mezzo dagli estremi naturali, la triade dalla monade e dalla diade: per questo chi era imperfetto fino a quel momento si perfeziona; chi era stolto diventa sapiente; chi era uomo solo due volte, diventa tre volte uomo, vale a dire uomo per intelletto, uomo per memoria e uomo per l'acquisita specie di entrambi.

L'anima dell'uomo sapiente e compiuto è dunque quadrigemina, ha cioè quattro facce, quattro volti, quattro aspetti. La sua prima faccia è intellettuale, ed è quella con cui l'intelletto guarda verso la memoria. Il secondo volto dell'uomo è quello della memoria, che si volge all'intelletto e lo guarda. I volti medi e acquisiti di tutta l'anima sono costituiti dalla specie mediana che procede da entrambi, e che genera la contemplazione; infatti uno di questi volti guar-

da verso la memoria; l'altro verso l'intelletto; poiché la specie acquisita è intermedia tra le parti estreme dell'anima, intelletto e memoria, e nella contemplazione è offerta e presentata dalla memoria all'intelletto, ed è contemplata da quest'ultimo. E allo stesso modo in cui due sono le viste degli occhi estremi dell'animo, l'una dell'intelletto, l'altra della memoria, così anche sono due le visioni proprie di tutto l'occhio medio, ossia della specie di entrambi, mentre le viste di tutto l'animo sono quattro. Dunque l'anima dell'uomo perfetto è dotata della triplice vista di tre occhi spirituali: due naturali, semplici ed estremi e uno acquisito, medio, misto, che guarda verso varie direzioni, verso il Sole, che è l'intelletto, e verso la Luna, che è la memoria. L'intelletto è infatti Sole dell'anima, fonte e origine di tutta la scienza umana e della luce invisibile. La memoria è Luna dell'anima e riflette la luce invisibile che proviene dal Sole intellettuale. La specie media e acquisita è come la Terra di entrambi, illuminata da entrambe le luci estreme, che la equilibrano, in quanto è loro interposta, e inoltre la portano e la sostengono.

Infine c'è un'altra ragione per cui il sapiente è quadrifronte. Se la sapienza, come abbiamo detto, è cognizione e perfetta scienza di sé, la stoltezza sarà mancanza di consapevolezza e ignoranza di sé.

Immaginiamo infatti che l'uomo sia dotato dalla natura di due volti e dipingiamo questi come se guardassero in direzioni diverse e non si rivolgersero minimamente a sé: i loro sguardi contrari e opposti simboleggiano l'ignoranza dell'uomo e la stoltezza che gli è connaturata. Il loro reciproco vedersi invece, il loro stare affrontati, e il baciarsi, rivelano la scienza dell'uomo, la sapienza e la cognizione di sé.

L'uomo sapiente dunque, che abbiamo definito abile artefice, costruttore, scultore di sé, vale a dire artista, cesellatore, decoratore di sé, si compone di due uomini, di un uomo di natura e di un uomo di virtù, entrambi bifronti e duplici. L'uomo di natura è ignoranza di sé e stoltezza, mentre l'uomo dotto o di virtù è scienza di sé, luce, cognizione e sapienza. L'ignoranza di sé non è altro che l'opposizione dei due volti, la contrapposizione e dissociazione dei medesimi. La scienza di sé è invece gradito bacio dei due volti.

Si può dunque affermare che l'uomo sapiente è due volte bifronte: in quanto uomo naturale, e in quanto uomo per virtù; nel primo senso è bifronte per ignoranza di sé, nel secondo per conoscenza di sé. L'uomo sapiente è costituito di tenebre e di luce, di potenza e di atto, di ignoranza e di scienza. Il suo principio sono le tenebre, la potenza, l'ignoranza, l'avversione, la divisione; il suo fine e la sua perfezione sono la luce, l'atto, la scienza, la conversione, la congiunzione, l'unità.

Capitolo 33

Il sapiente quadrifronte si può rappresentare in due modi

Ne risulta che l'uomo sapiente viene a volte dipinto e rappresentato in due modi come quadrifronte. In un caso i volti estremi sono rivolti verso l'esterno e in direzioni opposte, mentre i medi si collocano l'uno di fronte all'altro e si guardano tra loro; e, a questo modo, si esprimono insieme l'ignoranza e la scienza, la stoltezza e la sapienza del sapiente: infatti i volti esterni simboleggiano la stoltezza, i medi la sapienza.

Oppure i volti estremi guardano all'interno e sono disposti l'uno verso l'altro, mentre i medi si rivolgono verso gli estremi. Questa seconda raffigurazione del sapiente si rivela più comoda della prima. Infatti i volti estremi e compiuti del sapiente coincidono con l'intelletto e la memoria che, per loro natura, si rivolgono l'uno verso l'altro e si guardano. I volti medi dell'animo invece risiedono nella specie intellettuale, che, posta tra l'intelletto e la memoria, in quanto specie di entrambi, si rende spettatrice di entrambi.

Ci troviamo così a buon diritto a sperimentare il sapiente come simile a Giano, ora bifronte, ora quadrifronte. Infatti il sapiente, posto sulla soglia di se stesso e del mondo, si rivolge, si mostra, si apre, ora a se stesso ora al mondo.

E guarda simultaneamente verso tutte le parti del mondo: oriente, mezzogiorno, occidente e settentrione. È vicino a tutto il mondo, presente in ogni parte; il suo occhio esamina e vede tutte le cose contemporaneamente. Nessuno lo sorprende o lo colpisce alle spalle; tranquillo nell'animo, vive simile al cielo limpido; dimora beato in sé e basta a se stesso. È infatti molteplice e complesso ed è più persone in se stesso. Non può essere abbandonato o solo; non ha bisogno di nessuno, ma è sempre pieno di nutrimento spirituale, di cui il suo animo si alimenta costantemente.

Esprime entrambe le nature, intellettuale e sensibile. Infatti, essendo collocato, come si è detto, a specchio di entrambi i mondi, è portato talvolta dal mondo dei sensi nel mondo sensibile, talvolta invece, esamina con la mente i cieli, e scruta, contempla, indaga le cose sopracelesti e intellettuali.

Inoltre, come si è detto, trasforma il mondo sensibile in intelligibile e l'intelligibile in sublunare. I due mondi si trovano infatti congiunti nell'uomo, che esprime nella sua anima il mondo intellettuale, nel suo corpo il mondo sensibile. Il sapiente è, ancora, un alternarsi di natura, un avvicinarsi di doni; poiché il primo uomo è l'uomo naturale, primo dono e pegno di natura; mentre il secondo, che è uomo per virtù, è una sorta di retribuzione offerta alla natura, in segno di riconoscenza per i benefici ricevuti. Nella figura dell'uomo dotto ci mostriamo generosi verso la natura, ne ripaghiamo i doni, le diamo il nostro plauso, le siamo grati e infine assolviamo i debiti contratti verso di essa. Come, infatti, a causa del dono naturale del primo uomo noi siamo naturali e sottoposti al diritto naturale, così per l'uomo di virtù, che è una seconda umanità e sapienza, diventiamo propriamente nostri, sottoposti al nostro diritto e nostra proprietà.



Capitolo 34

La sapienza è immateriale nel soggetto e nell'oggetto

La sapienza è immateriale nel soggetto e nell'oggetto, poiché si trova nella sostanza immateriale ed è consapevolezza, scienza, cognizione della sostanza immateriale.

Ma poiché sono tre i principali enti immateriali: Dio, l'angelo, l'anima razionale, ne risulta, come abbiamo detto, che la sapienza è triplice: divina, angelica, umana. Tra tutte, la sapienza divina è la più importante: originaria, increata, infinita, eterna; per essa, *ab aeterno*, prima della creazione dei secoli, Dio ha avuto misteriosamente cognizione di sé, ed è apparso, splendente, a se stesso. La sapienza angelica è quella per cui Dio è conosciuto dall'angelo e l'angelo da se stesso. La sapienza umana infine è quella per cui Dio, l'angelo, l'anima sono conosciuti dall'anima. La sapienza divina è monade e conoscenza esclusiva di sé, superiore ad ogni alterità e divisione. La sapienza angelica, sorta e creata dalla monade, è diade, e cognizione non tanto di sé quanto dell'altro termine, cioè di Dio; in essa appare la prima alterità e la prima divisione. La sapienza umana è ultima sapienza e triade, ed è cognizione di tre enti: dell'anima, dell'angelo, di Dio.

L'anima razionale raccoglie da principio, nel mondo sublunare, con l'aiuto dei sensi e del corpo, le notizie, specie, immagini di tutte le cose sensibili, da cui in seguito, come artefice della propria nozione, dà forma in se stessa, produce, presenta la propria specie, per farne l'inizio della sapienza umana e la cognizione dell'anima da parte dell'anima. Quindi, dopo aver acquisito consapevolezza di sé, elevandosi gradualmente all'angelica e più semplice perfezione, diventa partecipe della scienza angelica. Infine, salendo a cose ancor più sublimi, si perfeziona nella cognizione e nella scienza divina, e partecipa della più vera sapienza.

Infatti, allo stesso modo in cui il nostro occhio di carne prova piacere in quel sommo, bellissimo, fulgidissimo ente visibile che è il Sole; così anche ogni forza conoscitiva anela principalmente ad essere rischiarata, illuminata e arricchita dal più alto e fulgido dei conoscibili che è Dio, autore di ogni luce. Dio infatti è il Sole di tutta la natura, l'oggetto vero e proprio di ogni facoltà conoscitiva, in cui «una luce ricchissima, infinita, pura e limpida raccoglie ogni visione speculativa: sempre manifesta, diffusa su tutto, sempre disponibile ed aperta a tutte le cose perché ne partecipino», come attesta l'Areopagita. Essa attira a sé ogni cosa, è desiderabile per sé e sempre degna di essere amata, cercata, contemplata da ogni occhio, materiale e immateriale.

Ma l'occhio materiale, come l'immaginazione e il senso esterno, quasi si curvasse a terra gravato e oppresso dalla vecchiaia, quasi si sentisse invecchiare a causa dell'eccessiva distanza dalla propria fonte, non può guardare e assorbire questa luce beata e brillantissima; non può guardare e contemplare il raggio di quel Sole nascosto di cui, come cantano le Scritture, «risplendono ugualmente le tenebre e la luce».

Capitolo 35

I viventi muti non conseguono nessuna idea di Dio

Ne discende che tutti i viventi muti, collocati al di sotto dell'uomo, non conseguono nessuna nozione del loro Sole vero e naturale.

Il suo immenso splendore infatti li ottenebra e li rende come ciechi. Essi vivono nelle tenebre perpetue, poiché la luce invisibile e fontale è per loro completamente invisibile. Ignorano Colui che ha posto la propria dimora nelle profondissime ed elevatissime tenebre della luce. Sono inoltre privi di sapienza e non conoscono né sé né Dio, loro autore ed artefice, poiché non sono nati per indagare i cieli con il corpo e con lo spirito, o per elevarsi ai siderei talami. Sono invece nati interamente dalla terra, e destinati a morire, cadere e tramontare allo stesso modo interamente sulla terra.

Ne deriva anche che ogni cognizione immateriale e ogni sapienza trova giustamente il suo compimento secondo la misura del senario, primo numero perfetto. Infatti le cognizioni immateriali sono in numero di sei, benché, quanto a specie, non se ne diano più di tre: mente, intelletto, ragione. Tre sono le menti, due gli intelletti, unica la ragione. Infatti, abbiamo definito mente la visione, la scienza, la cognizione che si ha di sé; intelletto la cognizione di ciò che è contiguo e vicino da parte di ciò che è immediatamente vicino; ragione, infine, chiamiamo la cognizione mediata per cui il principio ricerca, investiga e scruta la fine attraverso il termine medio.

Le menti perciò sono tre: la prima è quella per cui Dio è conosciuto da Dio; la seconda quella per cui l'angelo è conosciuto dall'angelo; la terza quella per cui l'anima è conosciuta dall'anima. Gli intelletti invece sono due: il primo per cui l'angelo conosce Dio; il secondo per cui l'anima conosce l'angelo. Tra Dio e l'angelo, come tra l'angelo e l'anima, non si interpone alcun medio. La ragione

infine è unica, e permette a Dio, attraverso la mediazione angelica, di rivelarsi alle nostre anime. L'angelo infatti occupa una posizione intermedia fra Dio e l'anima e, grazie alla sua mediazione, il raggio della luce divina e il divino fulgore giungono e penetrano fino alla nostra anima.

Dio	Dio	mente	prima
angelo	angelo	mente	seconda
anima	anima	mente	terza
angelo	Dio	intelletto	primo
angelo	anima	intelletto	secondo
anima	Dio	ragione	unica

Nel modo seguente poi si può mostrare che le cognizioni immateriali, che abbiamo definito contemplazioni e sapienze, quanto alla specie costituiscono una sola triade o un secondo triangolo, mentre quanto al numero formano un'esade, ossia un terzo triangolo e il primo che è perfetto:

Dio	angelo	anima
mente	mente	mente
intelletto		intelletto
ragione		

La mente, simile a un punto, è una monade, un'unità; l'intelletto, simile a una linea, è come due punti, come una diade; la ragione infine è come una superficie, come tre punti, come una triade. Infatti la mente si compie nella semplice unità; l'intelletto è compreso tra due estremi; la ragione consiste invece in tre punti: inizio, mezzo, fine. Il punto è un'unità; la linea una dualità e due punti; la superficie una trinità e tre punti. Un punto non è altro che un punto, due punti compongono una linea, tre una superficie.

Così anche la mente consiste nella semplice unità e nel punto del soggetto e dell'oggetto; l'intelletto nella loro dualità e linea; la ragione nella loro trinità e superficie. Infatti i tre punti: Dio, l'angelo, l'anima, sono tre menti. Queste due linee, Dio-angelo, angelo-anima, sono due intelletti. Queste tre cose invece: Dio, l'angelo, l'anima, che costituiscono una sola superficie, formano una ragione

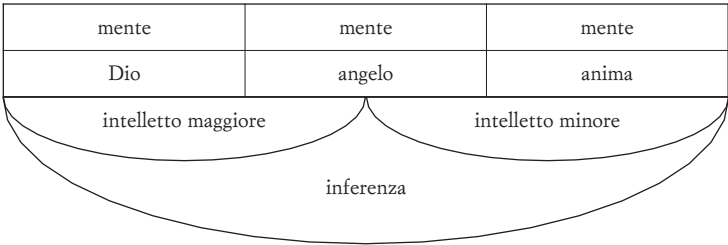
ne unica, e una sola cognizione mediata di Dio, il cui principio, nonché ciò che ne discorre razionalmente è l'anima; il mezzo che lo determina e la luce che lo illumina è l'angelo; il fine della ricerca è Dio.

La mente dunque è triplice, al pari dell'intelletto e della ragione, ma in maniera diversa e per cause diverse. Infatti la mente è triplice per numero, perché tre sono le menti, tre i termini, tre i punti: Dio, l'angelo, l'anima. L'intelletto invece, quanto a numero, è solo duplice; tuttavia, poiché i due intelletti sono racchiusi in tre termini: Dio, l'angelo, l'anima, l'intelletto è considerato come triplice. Quanto a numero la ragione è infine unica e sola, mentre quanto a sostanza e composizione risulta triplice; essa infatti si compone di questi tre termini: Dio, l'angelo e l'anima. La ragione è detta ragionamento dell'anima, con cui l'anima attraverso l'angelo giunge a Dio, e per la mediazione angelica penetra in Dio e se ne impadronisce come del suo fine e Sole naturale.

1	mente	Dio		
2	mente	angelo		
3	mente	anima		
4	intelletto	Dio	angelo	
5	intelletto	angelo	anima	
6	ragione	Dio	angelo	anima

Accade infatti nell'anima ciò che si osserva nei sillogismi della dialettica; questi sono triplici nei termini e negli enunciati. Delle enunciazioni e proposizioni le prime due sono immediate, fondamentali, semplici e intellettuali, e si è soliti chiamare una di esse maggiore, l'altra minore. La terza e ultima proposizione invece, che chiamiamo inferenza e conclusione, è mediata, media, razionale e dedotta dagli estremi. Nei sillogismi la nozione dei termini e delle parole è più semplice rispetto alla cognizione delle proposizioni, e più semplice la cognizione delle premesse che non la scienza dell'inferenza. Anche la nozione dei termini, perciò, è triplice, come triplice è la mente: la cognizione delle premesse si può infatti paragonare ai due intelletti, mentre la scienza dell'inferenza si chiamerà ragione. È chiaro come, in modo limpidamente logico, dalle tre menti derivino i due intelletti, e dai due intelletti una sola ragione e un'unica inferenza.

Volgiti dunque ora a indagare il modo in cui l'anima si dispiega. In primo luogo Dio è noto a se stesso, l'angelo a se stesso, e anche l'anima a se stessa. Queste sono le tre menti, e le più semplici cognizioni di tutto. Quindi è possibile enunciare Dio dall'angelo e l'angelo dall'anima; voglio dire che Dio è conosciuto dall'angelo e l'angelo dall'anima; in tal modo associ i due intelletti, l'uno maggiore, l'altro minore. Infine, puoi concludere da te che Dio è conosciuto dall'anima, che è ultima delle cognizioni immateriali, inferenza delle conoscenze precedenti; la perfezione dell'anima, la sua attività raziocinante e la sapienza.



Con questo sillogismo razionale, con questo ragionamento e discorso, l'anima razionale si perfeziona, diventa sapiente, si risolve in Dio. L'angelo prima e per sé solo giunge a Dio, l'anima invece giunge all'angelo senza mediazione ed è attraverso l'angelo che si eleva a Dio.

L'anima irrazionale non perviene invece mai a Dio. La sua cognizione, che definiamo sensitiva, si avvolge nell'oscurità e nella profondità e la si può paragonare a quattro punti, vale a dire a un corpo limitato da ogni parte, composto, divisibile, privo di unità, semplice, immortale. Le altre tre cognizioni sono immateriali, indivisibili, immortali, semplici, e paragonabili ai tre ordini di grandezza: punto, linea, superficie.

Capitolo 36

Il numero dieci e le cognizioni

Un'altra conseguenza che si può trarre è che ogni cognizione raggiunge il numero della decade e del quarto triangolo. Infatti ogni cognizione è mente, intelletto, ragione, o senso. La mente consiste, come abbiamo detto, nell'unità; l'intelletto nel due; la ragione nel tre; il senso nel quattro, che, sommati insieme, raggiungono la decade. La mente è come il punto, l'intelletto come la linea, la ragione come la superficie, il senso come il corpo. La mente è propria di Dio, l'intelletto degli angeli, la ragione degli uomini, il senso degli animali irrazionali.

Dio	angelo	uomo	animale irrazionale
mente	intelletto	ragione	senso
punto	linea	superficie	corpo
1	2	3	4

Di queste quattro cognizioni, le tre principali sono immateriali, l'ultima è materiale; le tre inferiori sono create, e solo la più alta è increata ed eterna. Sono create l'intelletto, la ragione, il senso, mentre solo la mente è increata. Immateriali sono la mente, l'intelletto, la ragione; solo il senso invece è materiale.

L'angelo per primo si immerge in Dio e si unisce a lui; quindi l'anima si unisce all'angelo prima di congiungersi infine con Dio.

Di questo ragionamento e sillogismo sostanziale, da cui si deduce l'unità dell'anima e di Dio, i termini estremi sono Dio e l'anima, il termine medio è l'angelo.

La proposizione maggiore è questa	:	angelo-Dio.
La minore	:	anima-angelo.
Infine l'inferenza e conclusione	:	anima-Dio.

Procedi dunque in questo modo, ragiona e concludi:

l'angelo è Dio;
l'anima è l'angelo;
dunque l'anima è Dio.

Quando infatti l'angelo, per forza di conoscenza, si è sollevato a Dio unendosi a lui, è in qualche modo Dio. Allo stesso modo l'anima vola e remeggia verso l'angelo prima che verso Dio ed è solo attraverso l'angelo che giunge a risolversi in Dio. Infatti, come vogliono i logici, le cose superiori e antecedenti si predicano delle inferiori e posteriori. Dio è superiore all'angelo; l'angelo è prima e al di sopra dell'anima. In quanto dunque le cose inferiori e meno importanti tendono ad elevarsi fino a quelle più importanti e superiori, è Dio anzitutto che si predica dell'angelo, quindi l'angelo dell'anima, e infine Dio dell'anima. Un simile ragionamento sostanziale, quanto a figura e disposizione, si produce secondo la prima figura del sillogismo; attraverso gli estremi dell'angelo e di Dio, dell'anima e dell'angelo, l'anima razionale si congiunge con Dio e penetra in lui.

Capitolo 37

Ogni cognizione si rivolge a Dio nella misura delle sue possibilità

Poiché Dio è il Sole primo e verace di tutta la natura e il supremo oggetto di ogni facoltà conoscitiva, ogni forza conoscitiva, per quanto le è concesso, si volge verso Dio come la potenza verso l'atto; ed è come un aspetto di Dio stesso, un ricettacolo e una naturale emanazione del suo fulgore. Ogni forza conoscitiva infatti, per ciò che le è concesso, si volge verso Dio come verso il suo oggetto proprio: il suo vero Sole, il suo fine e la sua perfezione.

Ma Dio non risplende, non si mostra né si rivela nello stesso modo a qualunque facoltà conoscitiva: non si svela né si discopre col medesimo volto e col medesimo aspetto all'intelletto, alla ragione e al senso. Si rivela infatti all'intelletto nella luce, alla ragione nell'ombra, al senso nelle tenebre. L'angelo lo contempla nella sua genuina limpidezza, l'uomo nel suo aspetto umbratile, mentre il vivente irrazionale, che non può in alcun modo vedere Dio, si dice che lo possa vedere nelle tenebre, nella notte, nella privazione di ogni luce.

La luce stessa è in Dio; ed è Dio. Il lume è la prima emanazione della luce e il suo raggio diretto. L'ombra risulta dalla rifrazione o riflesso della luce. Le tenebre sono invece definite come privazione della luce. La luce è nel Sole, di cui costituisce lo splendore conaturato. Il lume deriva invece dal Sole, con raggio diretto e non spezzato, come avviene dal Sole alle nubi. L'ombra è lume rifratto, come quello che si osserva sotto le nubi, fino alla superficie della Terra. Le tenebre sono invece assenza di lume, come accade dalla superficie della Terra al midollo e centro di essa. La luce è fondamentale e prima; il lume è specie della luce; l'ombra è il vestigio del lume, le tenebre sono la sua privazione e negazione. Finché il rag-

gio della luce è trasmesso attraverso un mezzo omogeneo, è uno, continuo, diretto, senza deviazione: è dunque lume. Quando invece si frange, si sparge, si moltiplica attraverso un mezzo diverso e più denso, ma del tutto trasparente, come per l'incontro di nubi, è chiamato ombra. Ma quando interviene un mezzo non trasparente, solido, opaco come la Terra, si ha l'inizio delle tenebre, in cui tramonta e si estingue qualunque specie di luce; un corpo opaco è infatti impenetrabile alla luce.

Dividiamo dunque in quattro parti l'intero spazio che va dal Sole e dal cielo fino al centro della Terra e avremo la regione della luce, del lume, dell'ombra e delle tenebre; in queste parti sono contenuti ogni aspetto, cognizione e scienza di Dio, poiché esse costituiscono le dimore e le sedi naturali di tutte le cose.

Dio, infatti, è nella regione della luce; l'angelo in quella del lume; l'uomo in quella dell'ombra; l'animale irrazionale in quella delle tenebre. La regione della luce coincide con il cielo stesso in tutto il suo spessore. Il luogo e la regione del lume corrisponde all'elemento del fuoco e alla zona superiore dell'aria, vale a dire a tutto ciò che si estende tra la cavità sublunare e la convessità delle nubi. Tutta questa regione infatti segue il moto circolare del cielo, serena, tranquilla e pacata, e contiene delle aure sommamente miti e sane; in essa non si produce la minima nube, nessuna caligine che possa spezzare il raggio del lume e dar luogo ad una piccola ombra. La regione dell'ombra poi si estende dalle nubi fino alla faccia della Terra: in essa l'aria è umbratile e caliginosa, meno salubre e mite rispetto a quella della zona superiore. La regione delle tenebre infine coincide con l'intera mole terrestre, che non accoglie e non ammette nessun raggio di luce.



La fonte e l'origine della luce è nel cielo. Il lume giunge dal cielo alle nubi senza deviazione, uno e continuo. Il raggio di luce, poi, spezzato dalle nubi, riceve il nome di ombra tra le nubi e la Terra. Infine tutto ciò che sta sottoterra è definito col nome di tenebre.

Dunque Dio si rivela all'angelo, all'uomo, e al vivente privo di ragione in modi diversi, poiché la specie divina che si manifesta nell'intelletto angelico è lume; quella che è accolta nella regione umana è ombra; quella infine che giunge nel senso dell'animale è tenebre e privazione di ogni luce.

Ne risulta che solo due sono le creature che possono accedere alla scienza divina, e solo due le luci: l'angelo e l'uomo. Infatti esistono solo due specie di luce: il lume e l'ombra. Il lume è la scienza angelica; l'ombra quella umana; col nome di tenebre si indica poi la terza specie di luce, o, per meglio dire, le tenebre non sono nient'altro che la privazione della luce. L'intelletto angelico conosce Dio nella prima manifestazione della luce, cioè nel lume; la ragione umana lo conosce nella seconda, vale a dire nell'ombra; il senso animale nella terza specie, e cioè nelle tenebre, nell'oscurità, nella negazione e privazione pura e semplice della luce, che è la vera e genuina ignoranza di Dio innata nell'animale. Conoscere Dio nelle tenebre non è altro, infatti, che ignorare Dio; vedere Dio nelle tenebre è non vederlo; essere illuminati dalla terza specie della luce divina, che coincide con le tenebre, significa non essere colpiti in nessun modo dalla luce divina, non ricevere alcuna specie di Dio, e non conseguire conoscenza alcuna del Sole divino.

Capitolo 38

Dio è fonte della luce; l'angelo è il primo specchio della luce

Dio è fonte di ogni luce, come un immenso Sole. L'angelo invece è simile a una piccola nube chiara, candida e trasparente, posta sempre di fronte a Dio e a lui vicina, prossima, attigua. Il raggio luminoso che emana da Dio non è contrastato da alcun mezzo dissimile, e può così giungere, uno e continuo, fino all'intelletto angelico. Fra Dio e l'angelo non si interpone alcun ostacolo che pieghi da un lato il raggio luminoso. Non c'è nulla che sottragga all'angelo la visione limpida, genuina e immediata di Dio; nulla di intermedio fra l'angelo stesso e il calore, l'ardore, lo splendore divino.

In tal modo l'intelletto angelico, tutta la sostanza angelica, coincide con il primo sgorgare della luce divina fuori di Dio; la prima emanazione e diffusione del divino fulgore; il suo primo fermarsi, raccogliersi e fissarsi. Poiché la sostanza dell'angelo è spirituale, semplice, incorporea, del tutto trasparente come una nube, essa trasmette all'uomo il raggio della luce divina che ha ricevuto, anche se spezzato dalla barriera di un mezzo diverso e perciò disperso, indiretto, obliquo e umbratile. Infatti la nube angelica corrisponde a questo mezzo diverso che, posto fra Dio e l'uomo infrange l'irradiazione della luce divina; gli ardori del Sole divino e l'altissimo calore vengono così allontanati dall'uomo, a cui è trasmessa solo l'ombra del chiarore divino. L'uomo vede Dio non come è, puro, semplice, senza veli, immediatamente; ma in una certa ombra, sotto la caligine e la nube angelica, in un'aura più mite e temperata e in una seconda visione.

L'uomo infatti è la seconda posizione della luce divina, la sua seconda meta, il suo secondo fermarsi; la seconda sede che l'accoglie e la contiene. L'uomo si eleva alla visione e alla contemplazio-

ne di Dio nei limiti in cui la divina specie gli si rivela e gli si mostra, non del tutto scoperta, ma nell'ombra, sotto la caligine trasparente dell'intelletto angelico.

Ma poiché l'uomo è completamente opaco e del tutto inaccessibile alla luce, poiché si compone, oltre che di spirito candido e luminoso, anche di corpo opaco e fatto di terra; nell'uomo la luce divina si ferma e non si trasmette alle entità inferiori, ma si trova ad essere contenuta, spinta e raccolta nell'uomo dall'opacità e solidità del suo corpo. L'opacità del corpo, contrapposta e rivolta al Sole divino, proietta tenebre sulla creatura successiva inferiore, che è l'animale irragionevole, e la priva completamente della luce divina e della sapienza.

Infatti l'angelo è posto subito dopo Dio; l'uomo sotto l'angelo; sotto l'uomo infine si trova l'animale irragionevole. L'angelo contempla e vede Dio senza alcuna mediazione. L'uomo lo vede attraverso la nube dello spirito angelico. L'animale irragionevole, non avendo affatto parte nella scienza o contemplazione divina, è simile a un occhio che, sommerso nel profondo della Terra e soffocato dalla massa terrena, cercasse di vedere il Sole. La vista degli animali irragionevoli è infatti ostacolata dalla mole del corpo umano che, come abbiamo detto, impedisce il diffondersi della luce divina.

Per l'uomo lo spirito angelico è causa d'ombra, mentre per l'animale privo di ragione è il corpo umano la causa delle tenebre. E come la prima e immediata specie divina è costituita dal lume di cui si nutre, gode e si illumina l'intelletto angelico, così anche la specie angelica è ombra, di cui l'uomo e l'intelletto umano si saziano. Invece la specie umana e l'irradiazione del corpo umano sono tenebre che si dipartono dal corpo umano e giungono all'animale privo di ragione, lo ottenebrano e lo privano della cognizione di Dio.

Capitolo 39

Ancora intorno alla diversità delle visioni di Dio

Dio può essere contemplato in cielo dall'angelo, dall'uomo nelle nubi, dall'animale bruto in Terra.

Se poni la vista angelica in cielo, quella umana nelle nubi, e l'occhio degli animali in Terra, potrai determinare esattamente la natura dell'occhio di ciascun osservatore. Infatti, se il cielo è al di sopra delle nubi e più vicino a Dio, questi illuminerà l'occhio che collocherai nel cielo con raggio più vicino e più breve che non l'occhio a cui avrai assegnato come sede le nubi. E come il cielo e le nubi sono corpi per propria natura trasparenti e in grado di far filtrare la luce, mentre la Terra è corpo opaco, impenetrabile alla luce, così anche gli occhi che si collocano in cielo e fra le nubi, divengono entrambi partecipi del lume divino, mentre lo sguardo che, come si è provato, risiede nella profondità della Terra, non è minimamente toccato dalla luce divina.

Perciò dei tre occhi creati, angelico, umano e animale, ossia intellettuale, razionale e sensibile, i due superiori hanno accesso alla visione superiore del loro Sole naturale, che è Dio, anche se in modo diverso. Lo sguardo dell'angelo contempla Dio nella luce, quello umano invece lo contempla nell'ombra. L'ultimo occhio, quello degli animali muti, non è in alcun modo in grado di vedere il suo Sole, e si dice che lo cerca nelle tenebre.

E perché tutto questo sia più chiaro, intendi che ogni forza conoscitiva, come si è detto altrove, è chiusa e definita da un numero quaternario, ossia che l'occhio che contempla è quadrigemino: e se l'occhio divino è increato, gli altri tre invece, quello angelico, l'umano e l'animale, sono derivati dall'occhio divino per forza creativa. Inoltre puoi definire luce l'occhio divino; bianchezza quello ange-

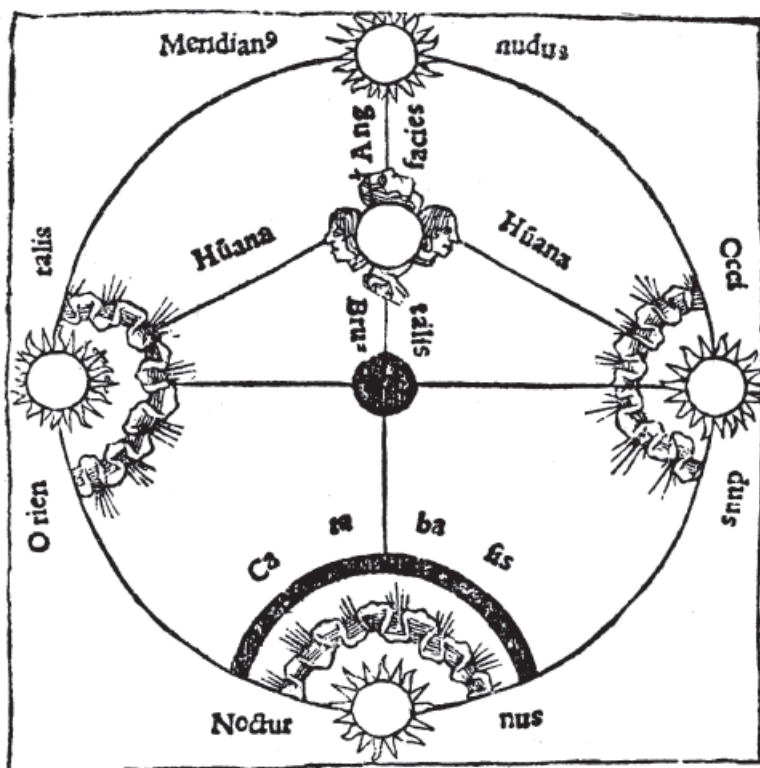
lico, color rosso quello umano, color nero quello animale. Infatti, allo stesso modo in cui la luce è fonte, origine e atto di tutti i colori, e ad essi di gran lunga superiore; così anche l'occhio divino è fonte e origine di tutti gli occhi. E come ogni colore si determina grazie a tre soli toni, voglio dire con due estremi e uno medio, così anche ogni occhio creato è triplice. Infatti ogni colore è una certa specie ed emanazione della luce; e parimenti ogni occhio creato è una certa specie della divina vista increata e una sua emanazione sostanziale.

Poniamo dunque come colori estremi il bianco e il nero, e come medio il rosso. Diremo che l'occhio divino è stato visibile *ab aeterno* a se stesso nella luce e nella fonte dei colori, e che è esistito nella contemplazione di sé prima di ogni principio. Affermeremo anche che l'occhio angelico è ammesso alla visione dell'occhio divino nella prima specie della luce, vale a dire nella bianchezza, ossia nel lume; che l'occhio umano si eleva fino alla visione divina nella seconda specie della luce, cioè nel rosso e nell'ombra; all'occhio animale diremo invece che la visione divina si manifesta soltanto nell'estrema specie della luce, cioè nel nero e nelle tenebre. Dio dunque si rivela a se stesso come una luce limpida e senza macchia; all'angelo si presenta invece come pura bianchezza e come lume; all'uomo come rosso e ombra; al muto animale infine come nero e tenebre.

Dio	angelo	uomo	animale
mente	intelletto	ragione	senso
luce	lume	ombra	tenebre
luce	bianco	rosso	nero
esseri sopracelesti	cielo	nubi	Terra

La manifestazione di Dio nell'angelo è paragonabile all'aspetto del Sole meridiano che senza nubi si svela ai nostri occhi, sereno, limpido, genuino, puro e candido. La manifestazione di Dio nell'uomo corrisponde analogamente all'aspetto medio del Sole, al suo sorgere e tramontare; poiché in queste fasi il Sole brilla ai nostri occhi dapprima con raggio più lungo e flebile, per mostrarsi poi, né puro né bianco, ma rosseggiante e umbratile attraverso i vapori. Infine, nell'occhio sensibile si ha un'assoluta assenza di luminosità, pari all'impossibilità di vedere il Sole nella posizione di mezzanotte.

Il volto dell'angelo guarda in alto verso Dio, come se si rivolgesse verso la posizione meridiana e lo zenith dell'orizzonte e dell'e-



misfero. Il volto umano, poiché l'uomo è bifronte, guarda da entrambe le parti e lateralmente, e vede Dio ora come Sole che sorge, ora come Sole che tramonta. Invece le teste degli animali privi di ragione, chine a terra, sono rivolte verso mezzanotte. Immagina infatti quattro Soli in cielo: meridiano, orientale, occidentale e notturno; il meridiano è limpido e scoperto; l'orientale e l'occidentale si mostrano come attraverso nubi, avvolti da nebbie; infine il notturno, nascosto sotto terra, è ricoperto da quest'ultima. Immagina anche un cerchio posto fra la Terra e il cielo, che appaia interamente nel nostro emisfero; disegna poi intorno ad esso quattro aspetti, occhi o volti.

L'occhio superiore, rivolto verso il Sole meridiano sarà paragonabile all'intelletto angelico. Gli occhi mediani, volti verso il Sole che sorge e che tramonta, saranno simili alle visioni umane, che permettono all'uomo di accedere alla contemplazione divina, anche se frammentariamente e con raggio obliquo. L'occhio inferiore, rivol-

to verso il Sole notturno, sarà come l'occhio animale, espressione di quanta cognizione di Dio e partecipazione alla luce divina risiede negli animali muti. Come infatti il Sole notturno resta inaccessibile a quell'occhio poiché la Terra gli fa schermo, così anche la luce divina gli è nascosta dall'interposizione del corpo umano, e in tal modo gli resta sempre inaccessibile e non ne è mai raggiunta. L'angelo, invece, si apre come l'occhio superiore ed è in grado di accogliere la luce divina per un unico raggio, semplice e perpendicolare; è rivolto a Dio stesso senza mediazione, come lo sguardo dell'aquila tende a questo Sole visibile e terreno.

Capitolo 40

L'apparenza del Sole e di Dio è triplice

Di conseguenza si può dire che l'apparenza e la posizione del Sole è triplice, poiché il Sole appare nella monade, nella diade oppure nella triade. Come monade si manifesta nel meriggio, semplice, puro, scoperto, senza nubi, né alterità, senza specie né mistione. Come diade appare nei momenti intermedi, all'alba e al tramonto, velato di nubi e di nebbia, e affetto, per così dire, da una prima, semplice e peculiare alterità. Come triade infine si mostra nella catàbasi del mondo, cioè nella posizione di mezzanotte, commisto di entrambe le alterità, quella risplendente e quella opaca, la nube e la Terra.

Si tratta degli stessi modi differenti con cui Dio, simile al Sole del mondo, si rende noto e visibile ad ogni occhio creato; all'occhio intellettuale nella monade, senza nessuna mescolanza di specie o di alterità; all'occhio razionale nella diade, nella specie della rilucente nube angelica; all'occhio sensitivo nella triade, dietro l'interposizione della nube angelica e del corpo umano. Infatti, poiché Dio è il creatore di tutte le cose e loro essenza veracissima, è l'unico che produce, contiene, e porta tutte le cose; che su di lui si fondano, in quanto sono nate per risolversi in lui secondo il loro grado; e in modo particolare quelle dotate della facoltà conoscitiva e che, fornite e illuminate dalla forza di cognizioni naturali, come l'angelo, l'uomo e l'animale, sono superiori a tutti gli altri enti e si dispongono ciascuno al suo livello, alla contemplazione del loro creatore.

L'angelo è il più vicino Dio, a lui immediatamente prossimo, e con vista limpida e inoffuscata beve il raggio splendidissimo della luce divina, in modo tale che, per primo e senza mediazione, si eleva fino a Dio e ne è accolto, al punto da farsi Dio, penetra in lui e

a lui si unisce, realizzando così la prima immagine del Sole divino per la visione degli occhi posti dopo di lui.

Dopo l'angelo, l'uomo, attraverso la trasparenza angelica, è colpito in un primo tempo dalla luce divina ed in seguito, sotto l'effetto della luce stessa, perviene a Dio. Per la stessa mediazione per cui la luce divina si espande, discende, si irradia fino all'uomo, quest'ultimo ascende a Dio, si eleva fino a lui, si fa Dio. L'angelo è il primo a giungere a Dio; l'occhio intellettuale è stato accolto in Dio prima che l'intelletto umano giungesse a Dio. L'intelletto umano è dunque accolto in Dio, non immediatamente e per sé, ma grazie alla mediazione angelica. L'umana intelligenza poi non contempla Dio come semplice e per sé, ma nel suo risplendere attraverso la trasparenza angelica.

Infatti, ciò che l'umano intelletto contempla e vede non è Dio nella sua purezza, limpido e scoperto, ma un Dio coperto e velato dalla caligine angelica; ossia Dio a cui è già insito e congiunto l'intelletto angelico. Quest'ultimo giunge a Dio prima dell'intelletto umano, e poiché è insito in Dio come la potenza speculativa nel suo oggetto, lo copre, lo vela e lo adombra con la sua nube alla vista successiva dell'intelletto umano.

Infine, dopo l'uomo, ciò che occupa il quarto posto a partire da Dio, il terzo a partire dalla prima creatura, che è l'angelo, è l'animale irrazionale, fornito della sola cognizione materiale sensitiva. Il suo occhio è impedito dall'umana sostanza interposta a ricevere la luce divina, non può dunque giungere a Dio, per quanto cerchi di elevarsi a lui, e di esserne irraggiato, nel proprio slancio verso Dio. Poiché la sostanza umana è materiale, corporea, opaca, e non lascia filtrare luce, attraverso di essa la luce divina non può essere trasmessa all'occhio dell'animale, né lo stesso occhio irrazionale può elevarsi fino a unirsi a Dio. Infatti, mentre l'uomo è accolto in Dio, e la sostanza umana è congiunta a Dio e penetra in lui, invano l'animale privo di ragione cerca di attingere la luce divina e di giungere a Dio.

Emanando da Dio, la luce divina ha attraversato la mente angelica, pura, incorporea, immateriale, diafana come una nube e di là la luce stessa si è spinta fino all'occhio della mente umana, rendendo l'uomo partecipe della scienza divina. Ma poiché la mente umana è congiunta alla materia e al corpo per il suo lato inferiore, l'opacità del corpo stesso fa sì che la medesima luce si raccolga nell'uomo, fermandosi in lui, nell'impossibilità di procedere filtrando verso l'occhio inferiore e irrazionale.

Il corpo umano infatti è termine della luce divina che, dal contatto con questo corpo, dalla sua opacità e resistenza, si trova ad essere respinta e ritorna alla sorgente da cui era scaturita in origine. Il corpo umano è l'ultimo di quelli che si elevano fino a Dio e che penetrano in lui, e dunque a buon diritto può essere definito come meta di tutta la luce divina, riflessione e ritorno di essa alla propria sorgente.

Vi sono in effetti solo tre enti che possono giungere a Dio e unirsi a lui: la mente angelica, l'animo umano e il corpo umano. Ma poiché l'unione di quest'animo e di questo corpo costituisce, per natura, l'intera sostanza umana, il cui occhio verace e fondamentale è detto razionale, ne deriva che sono due soli gli enti nati per elevarsi: l'angelo e l'uomo; e che due soli occhi, quello intellettuale e quello razionale, sono nati per vedere e contemplare continuamente l'occhio divino increato; l'occhio intellettuale nel lume, quello razionale nell'ombra. Ecco dunque ciò che si ricava da quanto si è detto: come Dio è Dio fin dall'eternità per propria natura e sostanza, così anche l'angelo e l'uomo, in forza delle cognizioni immateriali, sono illuminati da Dio e grazie alla partecipazione alla luce divina si elevano fino a lui.

La potenza dell'oggetto infatti, al pari della luce che quest'ultimo diffonde sulla capacità speculativa, si mostra come quella stessa che riconduce verso l'oggetto, allo stesso modo in cui la linea per cui la luce divina discende e rischiarava dall'alto la mente angelica e umana è la medesima per cui entrambe le menti ascendono fino a Dio e si congiungono a lui.

L'animale privo di ragione, come si è detto, non può né ricevere la luce divina né elevarsi fino a Dio. In un senso come nell'altro, infatti, gli è di ostacolo la mole del corpo umano, che per due motivi gli impedisce di penetrare in Dio e di farsi Dio: il primo dipende dalla luce stessa; il secondo dalla vista e dall'occhio che guarda. Infatti la luce divina, come si è detto, non può attraversare il corpo umano e filtrare fino all'occhio animale, poiché si ferma in questo corpo. Così la vista dell'occhio privo di ragione, impotente e torpida, è impedita dalla solidità del corpo umano dal vedere qualunque cosa sia al di sopra di esso o vi si trovi nascosta.

Potrai valutare meglio tutto ciò, se immaginerai che tutti gli occhi siano distribuiti in quattro cerchi: quello divino nel circolo di mezzo e al centro di tutti; quello intellettuale o angelico in un secondo cerchio, di modo che si protenda da ogni parte e voli all'occhio divino. Nel terzo cerchio quello razionale che, in modo simile



all'occhio angelico anche se dopo di lui, si volge da ogni parte alla divina visione. Infine nel quarto ed ultimo cerchio, l'occhio animale. L'occhio divino, per natura immune da molteplicità e unico, dev'essere rappresentato come uno solo nel circolo centrale; gli occhi creati invece, che svilupperanno l'unità dell'occhio divino in una molteplicità e varietà quasi innumerevole, devono essere rappresentati in gran numero intorno all'occhio divino.

Ma poiché la mente divina è stata riconosciuta simile alla luce, l'angelica al lume e alla bianchezza, l'umana al rosso e all'ombra, l'occhio animale al nero e alle tenebre, il cerchio in cui rappresenterai Dio o l'occhio divino devi dipingerlo in oro, poiché la sua potentissima sorgente luminosa, come quella del Sole, sembra imitare il colore dell'oro; lascerai poi bianco il secondo cerchio, occupato dagli angeli; il terzo, che è dimora dell'uomo, deve essere dipinto di rosso; infine il quarto, assegnato agli animali, sarà di un colore cupo e scuro. Gli occhi degli animali privi di ragione, infatti, sono com-

pletamente ciechi di fronte a Dio, abitano le tenebre, in un'assoluta assenza di luce e di sapienza divina.

Così questi quattro occhi rivelano chiaramente in che modo Dio si mostri direttamente agli angeli scoperto, sincero e puro; all'uomo non del tutto scoperto, ma velato dalle intelligenze angeliche da ogni parte. Agli occhi irrazionali infine Dio resta del tutto inaccessibile, in quanto è per loro coperto e circondato dalle intelligenze angeliche, dalle anime e dai corpi umani.

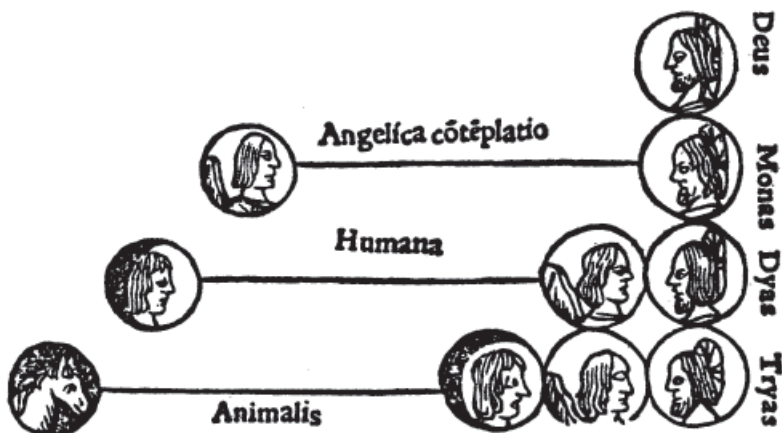
Capitolo 41

Dio è trino sia esteriormente che interiormente

Se l'angelo e l'uomo, sotto l'influsso della luce divina o per un sacro slancio si elevano a Dio in modo da diventare divini per partecipazione e imitano in base alle loro forze colui che è celebrato come il Dio naturale, verace, eterno e sommo; così, per la partecipazione angelica ed umana, il Dio naturale diventa triplice, tanto esteriormente quanto interiormente: Dio divino, Dio angelico e Dio umano. Il Dio divino infatti è il Dio vero e naturale prima dell'origine dei secoli, e trae la sua divinità da se stesso, e da nient'altro; il Dio angelico è l'angelo accolto in Dio, che non è Dio per sé, ma dipende dal primo Dio. Il Dio umano è l'uomo divenuto Dio per la partecipazione divina, che, dopo aver accolto il suo essere e le sue forze dal Dio primo e naturale è condotto infine, con l'aiuto dell'angelo, ad elevarsi fino a Dio.

Queste forme di elevazione si compiono unicamente in virtù della contemplazione divina. Per la contemplazione angelica Dio si mostra semplice, puro e scoperto: nulla infatti si presenta o si offre all'intelletto angelico che non sia la sola sostanza divina, e, quando l'intelletto angelico si leva ad essa, ne offusca l'assoluta purezza, poiché prima di lui nessuna specie era stata accolta in essa, nessuna creatura naturale vi era giunta; la mente angelica è dunque la prima a introdursi e penetrare nel Dio immacolato, assolutamente puro e limpido, e la prima a trasmettere un'ombra del suo splendore all'intelletto umano.

La diade divina, vale a dire l'unione di Dio e dell'angelo, produce l'oggetto della contemplazione umana. L'intelletto umano, come si è detto, non vede Dio in modo puro e semplice, ma Dio per lui risplende rendendosi accessibile e trasparente solo attraverso la



nube angelica. Infatti, quando giunge a Dio, vede in esso la specie e nube angelica, che l'ha preceduto penetrando in Dio e per prima si era stabilita in lui.

Resta che la divina triade, vale a dire l'insieme di Dio, angelo, uomo, si offra all'animale e al senso; sia il senso che l'animale privo di ragione sono ostacolati nella visione divina e angelica dall'impedimento costituito dall'opacità del corpo umano.

Ne risulta che Dio è visto dall'angelo come il Sole: puro, nitido, senza mescolanza, senza specie o macchia, senza caligine o nube. Dall'uomo come la Luna, attraverso la specie angelica che vi è penetrata, con volto macchiato, sotto caligine e nube. Dall'animale infine come la Terra, attraverso la specie, la materia e le tenebre del corpo umano. Dio si mostra all'angelo direttamente, come il Sole, candido e bianco; all'uomo attraverso la nube angelica, rosseggiante come la Luna; all'animale attraverso la sostanza materiale dell'uomo, nerastro come la Terra, vale a dire nella privazione, negazione e ignoranza. Il bianco e il nero sono in effetti colori estremi, mentre il rosso è colore medio e derivato. Il bianco è il più semplice e il primo di tutti i colori, il nero è l'ultimo. Il bianco è la luce stessa, il rosso luce nella nube e nell'ombra, il nero luce nel corpo, ossia tenebra e privazione di luce. Il bianco racchiude in sé ogni colore e specie, si trasforma in tutto, diventa tutte le cose. Il nero invece non accoglie nulla, nulla patisce, e non può contenere e diventare niente.

Così anche Dio è tutto, inizio di tutto; egli reca, accoglie, contiene, fonda in sé tutto, come il colore bianco. L'animale irrazionale

invece non può diventare niente, non può assumere colore, è l'ultimo grado delle conoscenze e delle apparenze, ed è simile all'oscurità, all'ignoranza, alla tenebra di tutto. L'angelo e l'uomo sono paragonabili ai colori intermedi che sorgono quando la luce divina incontra una nube o un corpo solido.

Dio è come il fuoco; l'angelo come l'aria; l'uomo come l'acqua; l'animale come la Terra. Dio è come la mente, l'angelo come il concetto della mente, l'uomo come la parola, l'animale come la scrittura. Questi sono i quattro principali enti dell'universo, i veri e sostanziali elementi del mondo, i famosi «quattro animali pieni di occhi anteriori e posteriori», come dicono le Scritture. I loro occhi coincidono con le capacità conoscitive che appartengono unicamente a loro. La mente è l'occhio divino; l'intelletto la vista angelica; la ragione la vista umana; il senso infine è entrambi gli occhi degli animali.

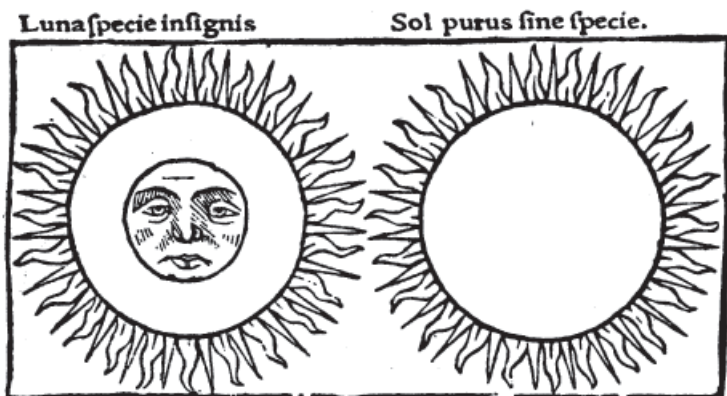
Capitolo 42

Perché il Sole appare senza specie, mentre la Luna
si mostra col volto macchiato

Da quanto precede risultano chiare le ragioni per cui il Sole di questo mondo è corporeo, visibile, sensibile, semplice, candido, senza mescolanza né specie, senza nube o caligine; mentre la Luna è impura, commista di specie, di alterità, soffusa di nubi e di caligine, e mostra un volto maculato e un aspetto cupo.

Infatti questo Sole sensibile, fonte di ogni luce visibile, è visto da noi allo stesso modo in cui quel Sole arcano, elevatissimo ed esemplare fonte della luce invisibile si rivela alla mente angelica. E come Dio si rivela all'intelletto umano sotto la mediazione della specie angelica, così la Luna colpisce il nostro sguardo mortale e si presenta alle nostre luci corporee in un misto d'ombra e di caligine.

È nella sua semplicità e come il Sole, come abbiamo detto, che Dio è oggetto della contemplazione angelica; in quanto è velato dal-



la nube angelica, invece, e in quanto in lui si scorge l'aspetto angelico, è designato come l'oggetto della contemplazione umana.

L'angelo vede solo Dio e lo vede senza veli, senza nessuna immagine, nessuna nube, nessun aspetto maculato. L'angelo infatti è il primo volto creato da Dio, ed è il primo a giungere fino a Dio e ad essere accolto in lui. Per il suo ascendere a Dio, per il suo essere ricevuto ed accolto in lui, Dio, che alla prima creatura e alla sua prima immagine ha concesso il proprio fulgore come Sole limpido e puro, si apre e si rivela come Luna a quella creatura che lo raggiunge dopo l'angelo, e cioè all'uomo. La seconda specie e immagine di Dio, vale a dire l'uomo, elevandosi a Dio come seconda, vede inizialmente la specie e immagine che per prima è stata accolta in lui, ovvero l'intelletto angelico, che vela e adombra Dio, simile a quella faccia maculata che è visibile nella Luna. Infatti Dio per sé, nel modo in cui si mostra all'angelo, è paragonabile al Sole; mentre la partecipazione angelica gli fa assumere la specie della Luna.

Dio è visto e contemplato dall'angelo come uno specchio nitido, limpido e puro, senza immagini; l'uomo lo vede invece come uno specchio in cui si mostri un'immagine riflessa. Poiché Dio è, per natura e per sé, uno specchio terso, senza né immagine né specie, le cui immagini naturali e vere sono le specie angeliche ed umane che devono imprimersi nello specchio divino con la forza della contemplazione e inserirsi in Dio. Allo stesso modo in cui ogni colore, che sia medio, qual è il rosso, o estremo, qual è il nero, è fatto per essere accolto nel bianco; così in Dio, che è luce, bianchezza e verità, sono accolti analogamente il colore medio e l'estremo, nonché le derivazioni e specie della stessa luce e bianchezza originaria.

La specie angelica dunque, giunta a Dio, trasmette il suo candore all'uomo in un colore medio quale il rosso, come fosse luce rac-



colta in una nube e in un fuoco chiaro, contemplata attraverso la sua trasparenza. La specie o sostanza umana, invece, priva di trasparenza a causa della materia, quando giunge a Dio e penetra in lui, rende, con la propria oscurità inaccessibile il candore di lui all'animale privo di ragione. Dio, infatti, è in sé bianchezza; unito all'angelo e nel velo della nube angelica invece è rosso e colore intermedio; congiunto infine all'uomo e nella partecipazione della sostanza umana, è oscurità e colore estremo.

Capitolo 43

L'uomo, seconda e ultima immagine di Dio, è nato
per essere accolto in Dio

Di conseguenza si può dire a buon diritto che l'uomo è l'ultima immagine, il volto estremo di Dio, ed è nato per essere accolto in lui, mentre la creatura irrazionale, inferiore all'uomo, non può penetrare in Dio ed essere accolta in lui. Infatti, allo stesso modo in cui è impossibile dipingere sul nero alcuna specie visibile, o scrivere alcuna parola, né tracciare alcuna immagine, poiché il nero non si può tingere con nessun colore e non può assumere nessuna tinta nuova, così anche, quando la specie umana è accolta in Dio, dopo di lei nessun'altra immagine può essere accolta nello specchio divino. Ma nel momento in cui comprendi che solo la specie angelica è giunta a Dio penetrando in lui, resta ancora posto per la specie umana, cosicché l'uomo può essere accolto e collocato in Dio. Infatti l'assunzione dell'angelo in Dio è paragonabile non a un colore estremo, ma ad uno medio, quale il rosso, che può ancora essere tinto o inscritto nel nero.

E dunque, come nel bianco, origine e principio dei colori, possono essere accolti un colore medio, come il rosso, ed uno estremo, come il nero; e ancora in un colore intermedio come il rosso può essere accolto il nero, colore estremo, che però non può accogliere nulla; così comprendi che anche Dio si mostra all'angelo così com'è, nella sua natura e sostanza candida e bianca, vale a dire nella sua purezza e limpidezza. Dopo la partecipazione angelica, si mostra all'uomo rosso e umbratile, velato come Sole attraverso le nubi; ma dopo la partecipazione umana, per ogni creatura successiva è chiuso, negato, cupo, impervio, incognito, inaccessibile.

L'uomo, come abbiamo detto, è il vero Giano, Clusio e Patulcio del mondo, di cui apre e chiude le porte: a ogni creatura inferiore

infatti chiude l'aspetto divino, e guarda a Dio chiudendolo in sé e non trasmettendolo ad alcuno degli enti inferiori. Per chi si eleva verso l'alto, è lui la prima aurora del raggio divino, il primo a cui Dio si rivela e si scopre, il primo accesso al mondo intellettuale, il primo specchio della luce divina e l'inizio dell'immortalità. È il primo e l'ultimo ad aver parte alla divinità, l'ultimo e il terzo da Dio, il primo a partire dal mondo, e Dio di tutto il mondo sensibile.

Presiede alla notte, vale a dire al mondo sensibile, come l'angelo presiede al giorno, cioè al mondo intellettuale. Il suo intelletto, al pari del suo oggetto, è comparabile alla Luna, mentre l'intelletto angelico, come anche il suo oggetto, è simile al Sole. Il Sole è offerto e presentato dalla natura al Sole, la Luna alla Luna. Il Sole è appreso, contemplato, guardato dal Sole, la Luna dalla Luna.

Infatti il simile è nato per essere appreso e contemplato solo dal simile: il semplice dal semplice, il puro dal puro, ciò che è misto e vario dal misto e vario.

Dio è semplice per natura, e l'intelletto angelico a cui Dio si manifesta è ugualmente semplice. L'intelletto umano è misto e partecipe di specie; ciò che gli si presenta come oggetto non è Dio nella sua semplicità, ma Dio adombrato e velato.

Capitolo 44

Quali sono gli oggetti propri della contemplazione angelica e umana

Si indagherà ora su quale sia l'oggetto della contemplazione angelica e quale di quella umana, che cosa guardi l'angelo per natura, che cosa osservi l'uomo.

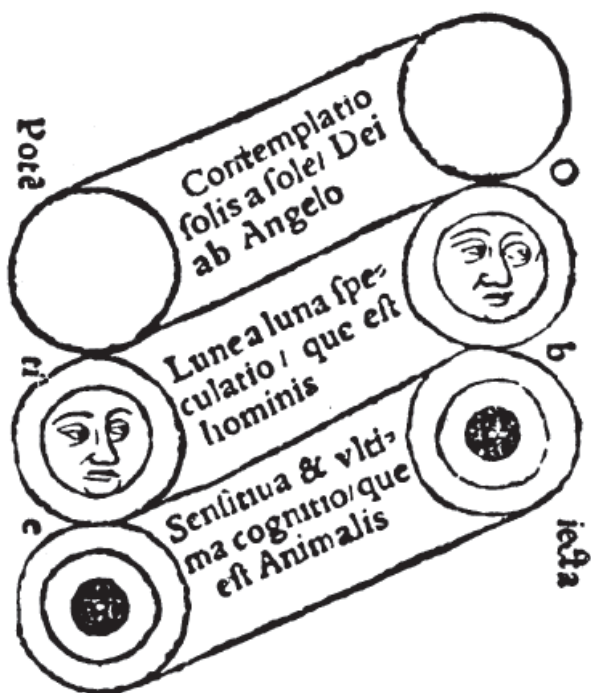
Dio e l'angelo non sono separati da alcun termine medio. Dio è oggetto, simile a uno specchio, mentre l'angelo è potenza contemplatrice simile a un occhio. Con la forza e la potenza della cognizione esso penetra nell'oggetto ed è accolto in esso, e la specie dell'oggetto, giungendo alla potenza, si ferma, è raccolta e contenuta in essa. Dio dunque, in quanto Dio, semplice, puro e privo di mistione, prima che l'angelo vi abbia accesso è oggetto dell'intelletto angelico. Allo stesso modo anche l'intelletto angelico, in quanto intelletto, semplice, puro e privo di mistione, prima che si mescoli con la specie divina, che non è ancora penetrata in lui, è definito come facoltà e potenza conoscitiva di Dio.

Dall'unione di Dio e dell'angelo, dalla loro reciproca partecipazione immagina che sorga, da un lato, qualcosa di simile all'intelletto umano; dall'altro, qualcosa di analogo all'oggetto umano; e da entrambe le parti la Luna e la diade. Infatti, poiché l'angelo è accolto in Dio, e Dio è velato e coperto dalla nube angelica, è in questo modo che diventa accessibile alla contemplazione e visione umana e diviene oggetto della mente umana. Infatti, allo stesso modo in cui l'oggetto dell'angelo è Dio semplice e privo di veli, così l'oggetto umano è Dio nascosto e velato. Come l'angelo vede Dio in quanto Sole, cioè puro, privo di mistione e di specie; così anche l'uomo vede Dio in quanto Luna, cioè Dio coperto dalla nube e specie angelica e in cui il volto angelico è penetrato per primo. E quando la specie divina è accolta nell'intelletto angelico, quando quest'ul-

timo è misto e caratterizzato dalla specie divina, essi formano qualcosa di analogo all'intelletto umano.

L'intelletto umano è infatti misto, caratterizzato dalla specie, dal volto e dall'immagine divina. E come lo specchio in sé differisce dallo specchio in cui è accolta e visibile l'immagine (poiché lo specchio semplice è anche privo di immagini); così l'intelletto differisce dall'intelletto misto. In quanto tale l'intelletto è puro e senza mistione di specie, come quello angelico. In quanto intelletto misto e partecipe della specie divina, invece è intelletto umano, intelletto secondo e diade.

Dio dunque è puro, così come è puro l'intelletto angelico. Entrambi sono Sole e monade con la differenza che il primo è oggetto, il secondo potenza conoscitiva di esso; l'uno è comparabile a uno specchio, l'altro all'occhio che lo guarda. Lo specchio e l'oggetto sono puri, al pari dell'occhio e della facoltà conoscitiva. Dio è specchio libero e immateriale, e anche l'intelletto angelico è un occhio immateriale e libero. Per la partecipazione o unione di entrambi la sostanza angelica penetra in Dio e la specie divina risplende nell'in-



telletto angelico. Dio e l'angelo, l'angelo e Dio si uniscono e si intrecciano; l'angelo risplende in Dio, Dio e la specie divina nell'angelo.

Intendi così anche che per questa unione, dal duplice Sole sorge e si mostra una duplice Luna; dalla duplice monade sorge una duplice diade; dai due principi semplici due composti: da un lato l'espressione dell'intelletto umano, dall'altro quella del suo oggetto. L'intelletto umano è simile all'unione di quello angelico con la specie divina; l'oggetto umano è come Dio preso insieme con l'angelo. Infatti l'intelletto per sé, senza specie divina, è intelletto angelico; Dio per sé, senza partecipazione angelica, è oggetto dell'angelo. Dall'intervento della specie divina nell'intelletto angelico si produce l'intelletto misto e affetto di specie, in tutto simile all'umano. Dall'accesso della sostanza angelica in Dio, come nel proprio fine naturale, si costituisce qualcosa di analogo all'oggetto umano, vale a dire un Dio umbratile.

Dunque il Sole è visto dal Sole; la Luna dalla Luna; la monade dalla monade; la diade dalla diade; lo specchio puro dall'occhio puro; ciò che è privo di mistione dall'occhio esente da mistione; il semplice dal semplice; lo scoperto dallo scoperto; il libero dal libero. Allo stesso modo, un occhio misto e rivestito della corporeità vede uno specchio ugualmente misto, che riflette un qualche volto e una qualche effigie. I due Soli producono una Luna ciascuno; le due monadi generano una duplice diade. I principi semplici e primi procreano le cose secondarie e miste, come oggetti per quel che riguarda l'oggetto e, per quel che riguarda la potenza, come potenze e virtù conoscitive.

Se vorrai porre dunque l'uomo in Dio e Dio nell'uomo, realizzerai una triade dall'unione di cose che distano di tre posti da entrambi i lati. L'uomo infatti è l'ultimo ad elevarsi e ascendere fino a Dio, nonché l'ultimo a cui Dio si abbassa e discende.

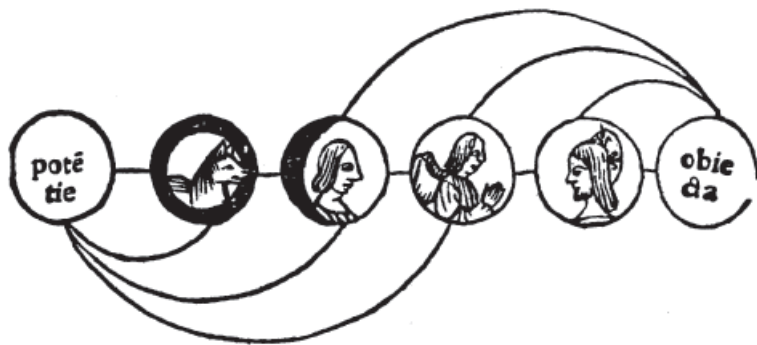
Capitolo 45

Sono tre le cose contemplate come oggetti; tre le potenze contemplative e speculative

Come la monade è oggetto della monade e la diade della diade, così anche la triade è oggetto della triade. Come il Sole è visto dal Sole, la Luna dalla Luna, così anche la Terra è opposta e contrapposta alla Terra, e visibile dalla Terra. Infatti Dio è Sole; l'angelo Luna; l'uomo Terra; oppure in un altro senso, l'angelo è Sole, l'uomo Luna, l'animale privo di ragione Terra. Dio è Sole conosciuto, l'angelo è Sole conoscente. L'angelo è Luna contemplata, l'uomo Luna che contempla e vede. L'uomo infine è Terra offerta come oggetto e conosciuta; l'animale privo di ragione è l'occhio che la guarda.

L'ordine degli oggetti non coincide con quello delle potenze. Gli oggetti sono: Dio, l'angelo e l'uomo; le loro rispettive potenze sono: l'angelo, l'uomo e l'animale privo di ragione. Dio è l'oggetto supremo e universale, Sole e monade, potenza conoscitiva volta unicamente a se stessa. Secondo nell'ordine degli oggetti, l'angelo è la prima visione in grado di contemplare Dio e, come oggetto, è diade e Luna; come potenza cognitiva, è Sole e monade, pura, semplice, priva di mistione, che contempla Dio nella sua semplicità e purezza. Ultimo dei conoscibili e degli oggetti è l'uomo, che concorda non con l'ultima virtù conoscitiva, ma solo con la seconda. L'uomo dunque, in quanto visibile, è paragonabile alla triade e alla Terra; in quanto conoscente, è diade e Luna. Infatti guarda e vede la diade angelica, ma è guardato dalla triade irrazionale.

L'animale privo di ragione, infine, esce dall'ordine e dalla serie degli oggetti visibili, poiché non c'è creatura inferiore dotata di facoltà conoscitiva a cui la creatura priva di ragione presieda dirigendola e guidandola, in modo da meritarne rispetto e contemplazione. Perciò gli animali muti contemplano e vedono l'uomo come



loro presidio, oggetto e fine, e gli obbediscono, a lui sottomessi. Ma poiché non sono affatto onorati o contemplati da esseri a loro inferiori, non rientrano nella serie degli oggetti e delle cose visibili, e fanno parte unicamente delle potenze e facoltà speculative. L'animale privo di ragione infatti non è un conoscibile, ma è l'ultimo dei conoscenti.

E poiché ogni cognizione, intuizione e speculazione coincide con un elevarsi continuo degli enti inferiori verso quelli superiori, ossia una tensione naturale verso Dio, sommo fra tutti gli oggetti; fra i quattro enti primi e fondamentali, Dio, l'angelo, l'uomo e l'animale muto, i tre anteriori e superiori si dicono contemplati e conosciuti rispettivamente dai tre inferiori; e questi sono ritenuti potenze, quelli loro oggetti. Tre sono gli oggetti e tre le potenze.

Dunque, come Dio è solo oggetto di visione e non contempla alcun principio a lui superiore, così l'animale privo di ragione è solo in grado di contemplare non essendo oggetto di osservazione da parte di alcun essere inferiore. Al di sopra di Dio non c'è nulla che egli possa conoscere e che sia oggetto della sua contemplazione. Analogamente, al di sotto dell'animale non c'è alcuna cognizione, nulla che possieda facoltà conoscitiva, niente da cui l'animale debba essere contemplato.

Capitolo 46

Il senso animale, proteso verso l'alto, trova nell'uomo il suo limite

L'animale privo di ragione contempla, vede e conosce unicamente l'uomo; infatti l'acume della virtù sensitiva non può superare l'uomo per giungere al cospetto dell'angelo o di Dio, ma, costretto dall'opacità del corpo umano, vi si ferma come nel proprio oggetto e fine.

La visione della conoscenza e razionalità umana, invece, si protende direttamente verso l'angelo, e dato che quest'ultimo è lucente e trasparente come una nube, non si ferma né si raccoglie in esso, ma, attraversandolo e tendendo a cose più alte e profonde, giunge fino a Dio, in cui alla fine si ferma trovandovi il suo oggetto proprio, sommo, ultimo, per sé degno di contemplazione. Per la conoscenza angelica il primo e ultimo oggetto che si presenta direttamente, che si offre e si mostra al suo sguardo, è Dio. A Dio invece non si offre alcun oggetto che sia degno della sua contemplazione.

È questo il motivo per cui, seguendo la gerarchia dell'ordine e dell'aspetto delle cognizioni naturali, tra le cose superiori, tra le nature anteriori e più perfette, l'uomo è l'unico oggetto che si offre al senso animale, l'unico che debba essere contemplato dall'animale. All'uomo invece si offrono come oggetti l'angelo e Dio. All'angelo infine si mostra solo Dio. Nella riflessione circolare su se stesso il senso non ha nessun oggetto, non essendo padrone di sé, e l'animale irrazionale non possiede dunque alcuna forza che gli consenta di conoscere se stesso. La ragione umana giunge invece nel circolo alla coscienza di sé, e analogamente l'intelligenza angelica afferra se stessa con un procedimento circolare. Anche la mente divina si volge in circolo, apprendendo così se stessa, e diventando padrona di sé.

Nel senso, nell'animale muto, al di sotto della ragione, non vi è spazio per la sapienza, né per la visione o cognizione di sé. La ragione umana costituisce, in un ordine ascendente, la prima manifestazione della sapienza, della visione di sé, e del raccoglimento di sé in se medesimo. L'intelletto angelico compie il secondo cerchio, in cui risiede il secondo grado della sapienza. La mente divina infine traccia l'ultimo cerchio rispetto all'uomo, che coincide con il primo rispetto alla natura e all'eternità. La sapienza umana è una triade, ed è nozione di tre enti: dell'uomo, dell'angelo e di Dio. La sapienza angelica è una diade e cognizione di due: dell'angelo e di Dio. Infine la sapienza divina, assolutamente semplice, è monade, in cui Dio può essere definito contemplazione e intuizione di sé solo.

Chi sostiene, infatti, che l'uomo sia conosciuto e contemplato dall'angelo e che entrambi lo siano da Dio, inverte l'ordine conoscitivo naturale. Poiché cose inferiori e meno importanti costituiscono le potenze cognitive naturali di altre superiori e più importanti, essendo destinate a riceverne le specie, per tendere verso di esse e raccogliersi in esse; ma le realtà superiori sono invece come esseri in atto per gli occhi che le guardano dal basso, e sono come loro lumi, fulgori e oggetti, e a quel culmine, a quell'altissimo apice, le cose inferiori si elevano secondo le proprie forze per conseguire la loro perfezione.

E poiché ogni cognizione racchiude il numero della trinità e si compie nella trinità – che si compone infatti di tre principi: potenza, oggetto, atto di entrambi –, la sapienza umana sarà tre volte triplice, quella angelica due volte triplice, la divina triplice una volta sola. Infatti la cognizione triplice è una triplice trinità; due cognizioni sono due trinità; una sola cognizione è un'unica trinità.

Ne risulta che la massa opaca del corpo umano è la causa per cui la luce divina non può risplendere propagandosi dall'alto fino alla creatura irrazionale inferiore all'uomo, e il senso animale non può, dal basso, vedere nulla al di sotto o al di sopra del corpo dell'uomo. Quest'ultimo infatti impedisce alla luce divina di diffondersi al di là dell'uomo, e al senso animale preclude il tentativo di ascendere con le proprie forze al di sopra dell'uomo. Da un lato il corpo umano è meta della divina immagine, riflesso nelle cose più alte e ritorno in sé di tutta la luce invisibile; dall'altro, è termine e limite del senso irrazionale, suo riflesso e ripiegamento verso il basso.

Capitolo 47

L'angelo intende senza né specie né immagine; l'uomo con specie ed immagine

Da ciò che si è detto e spiegato risulta chiaramente la differenza fra intelligenza o intellesione angelica e quella umana; l'intelligenza angelica è più semplice dell'umana e il suo oggetto è più semplice dell'umano; l'angelo intende senza specie, l'uomo con specie ed immagine.

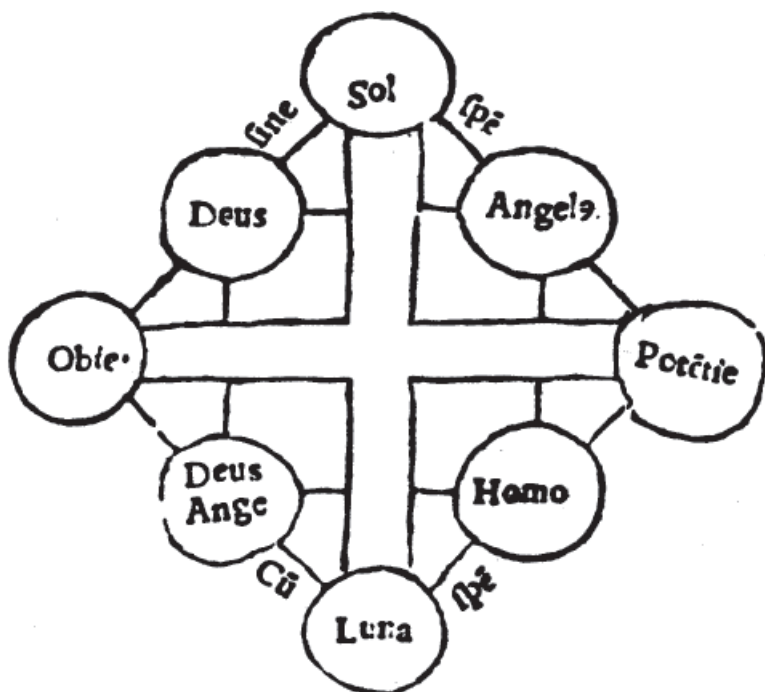
Sia l'intelligenza angelica che il suo oggetto sono puri, genuini, semplici, privi di mistione, come la monade e il Sole. L'intelletto umano invece, al pari del suo oggetto, è misto e velato, come la diade e la Luna, e, come abbiamo insegnato, sorge da una certa unione naturale di entrambe le monadi e di entrambi i Soli precedenti. Infatti, quando l'intelletto angelico si unisce alla specie divina, compone qualcosa di analogo all'intelletto umano caratterizzato dalla specie divina. Quando l'angelo penetra in Dio, velandolo della propria caligine, viene a costituire l'oggetto dell'intelletto umano.

L'angelo vede Dio nella sua purezza e semplicità, senza mistione, senza specie e immagine, come monade e Sole fulgidissimo in cui non percepisce alcuna immagine, nube, ombra o caligine. Poiché l'angelo è il primo a giungere fino a Dio per forza di conoscenza, e ad essere accolto in lui, accade che Dio, per la partecipazione e congiunzione con l'angelo, sia considerato umbratile, contrassegnato da immagini, velato, molto simile a uno specchio offuscato da una specie e immagine che vi si imprime; questa proiezione dell'effigie angelica nello specchio divino è simile al modo in cui la potenza viene accolta nell'oggetto e vi si imprime. Sotto questa effigie, immagine, ombra angelica, lo specchio divino si rivela all'intelletto umano, che, secondo dopo l'intelletto angelico, tende e si eleva fino a Dio. L'intelletto umano, infatti, preceduto da quello angelico in

Dio, contempla Dio con la specie, vale a dire sotto la figura dell'angelo; vede Dio attraverso la specie, che è quella dell'ombra della faccia e dell'immagine angelica, attraverso la quale Dio risplende al nostro intelletto non in sé, ma al modo in cui uno specchio lunare si mostra ai nostri occhi sotto l'ombra del volto maculato.

L'intelletto angelico dunque intende e vede Dio senza specie né immagine: come la monade vede la monade, il Sole il Sole, l'occhio senza mistione lo specchio senza mistione. L'intelletto umano invece vede Dio con la specie, vale a dire attraverso il volto angelico, allo stesso modo in cui la diade vede la diade, la Luna la Luna, l'occhio affetto da mistione lo specchio affetto da mistione, la potenza velata l'oggetto velato, cioè Dio avvolto da una nube e nascosto sotto l'ombra angelica. L'intelletto angelico è infatti una specie semplice prima e immediata di Dio, intelletto in senso proprio; l'intelletto umano invece non è che una specie seconda di Dio, riflesso dell'immagine divina, simile alla memoria.

In tal modo si mostra perché questo Sole visibile, mondano e corporeo sembri superare, restringere e ottundere la vista debole e man-



chevole dei nostri occhi mortali, e i loro sguardi insufficienti e velati, mentre la Luna si offre innocua alla nostra visione, con fuoco temperato e con miti raggi di luce. Lo splendore del Sole è simile all'oggetto di una vista più elevata, quale l'intelletto angelico; la Luna sembra invece esprimere adeguatamente ciò che la natura offre e presenta al nostro intelletto. Il Sole è segno visibile dell'intera scienza e contemplazione angelica; la Luna è segno visibile della contemplazione e della scienza umana. Infatti Dio si mostra all'intelletto angelico come Sole e specchio senza immagine; dall'intelletto umano, per contro, si fa conoscere come la Luna, come uno specchio che accolga un volto, una specie, un'immagine. Il Sole in effetti è come uno specchio senza immagine; la Luna come uno specchio con immagine, in cui si trova riflessa una figura.

E se l'intelletto angelico è la prima, prossima, immediata immagine, effigie, specie di Dio ed è tale che tra lui e Dio non si interpone alcuna specie o creatura intermedia, ci si può chiedere chi gli impedisca di intendere Dio per sé e senza specie frapposta. L'intelletto umano, immagine seconda e mediata di Dio, suo volto e sua specie, apprende Dio secondo le sue capacità, ed essendo mediato e secondo non può intendere Dio immediatamente, per sé e nel primo aspetto, ma solo attraverso la specie e immagine angelica, attraverso la quale scopre la distanza che lo separa dal suo oggetto, che è Dio.

Capitolo 48

Il Sole e la Luna sono simboli di ogni sapienza creata

Il Sole è simbolo visibile di due cose: dell'intelletto angelico e dell'oggetto angelico; analogamente, la Luna è espressione visibile di due cose: dell'intelletto umano e dell'oggetto umano.

Nel Sole la luce è limpida, senza macchia, senza nube, ombra o caligine; nella Luna la luce appare invece adombrata e mista. Il Sole è specchio senza immagine o specie; la Luna specchio misto, segnato dal riflesso di specie e di immagine visibile. Dunque il Sole e la Luna, immensi luminari del mondo e splendidissime fiaccole del globo terrestre, ci comunicano ogni sapienza creata, ci svelano ogni manifestazione divina, ci scoprono ogni modo per cui la creatura intellettuale o sensibile, angelica o umana, giunge a Dio e accede alla divinità, all'immortalità e alla vera beatitudine. L'angelo è il primo a giungere a Dio, l'uomo l'ultimo; ma l'animale privo di ragione non arriva mai a Dio. In Dio è la prima sapienza, sostanziale e increata. Dopo Dio l'angelo, dopo l'angelo l'uomo, partecipano di tale sapienza: entrambi si arricchiscono del tesoro della cognizione e della scienza propria e divina. All'animale irrazionale invece, povero e privo di sapienza, non è accordato il dono della conoscenza di sé e della conoscenza divina, né dell'immortalità.

La sapienza divina è immutabile e permane in se medesima, nell'identità, nella bontà, nella virtù, nella bellezza, nella luce e nello splendore, eliminando e allontanando da sé ogni insipienza, alterità, malizia, dissimiglianza, disparità, mistione, oscurità di tenebre, infermità e caduta: essa è al di sopra di ogni oblio, troppo fulgida per essere ignorata, eternamente inaccessibile alle vaste sirti dell'errore e all'abisso senza fondo della falsità.

Le creature angeliche e umane sono piccoli vasi di sapienza e specchi naturali che riflettono l'immagine e la luce divina, nati principalmente per accogliere la sapienza che plasma gli animi e per essere dei ricettacoli segreti dello splendore divino; poiché, tuttavia, non sono eterni, ma passati dal non essere all'essere, sono anche destinati a decadere e a separarsi in tal modo da Dio e dalla sua pace. Essi sono infatti soggetti all'insipienza, all'alterità, alla disparità, alla mistione, alla varietà, alla divisione, all'ignoranza, alle tenebre, ai precipizi dell'errore, all'oblio della morte.

L'animale irrazionale invece, privo di libero arbitrio, come quello le cui redini stanno nelle mani dell'uomo, non è mai accusato di decadere dal suo rango o di far violenza alla propria natura; poiché Dio non lo ha creato tale da poter acquisire la sapienza, e dunque non può abbassarsi all'insipienza. Non si muove se non dietro il comando e la prescrizione della natura; obbedisce all'uomo, gli è subordinato e ne è guidato. Non è affatto conscio di sé; non avendo parte al fulgore immortale o divino, non è considerato né sapiente né stolto, né peccatore né innocente.

Capitolo 49

La costanza divina e la caduta umana e angelica

Dio non può decadere dalla sua divinità, non può negare se stesso, dividersi da sé, contraddire se stesso o non essere Dio; Dio è sempre Dio: costantemente uno con sé, permane nella Trinità, con un'unica volontà, con una sostanza unica e indivisibile. L'angelo invece è stato il primo a decadere da Dio, e in seguito anche l'uomo si è allontanato dalla pace divina e angelica; ed è stata per loro la separazione da Dio, la prima caduta, causa della loro intima e reciproca discordia.

Infatti, come ogni numero non è se non in quanto strettamente congiunto all'unità, origine dei numeri, ed è uno in quanto partecipa di essa, senza la quale l'intera serie dei numeri e ogni singolo numero discorda da sé e dagli altri, accoglie divisione e molteplicità; così nessun altro legame se non l'ampia diffusione della divina unità e l'estensione della sua virtù unificatrice sopra ogni creatura è ciò che rende una l'intera serie delle creature.

Se si toglie l'unità divina originaria, nel mondo e nelle creature non sussiste più alcuna pace, unità o concordia. La creatura che non è unita a Dio, non può realizzare l'unità con nessun'altra e neppure con se stessa; quella che è divisa e separata da Dio non può che essere in contrasto con ogni altra e con se stessa. L'unità divina è causa di ogni unità; la pace e concordia divina di ogni pace e concordia; così ogni contrasto, dissenso e discordia con Dio, è causa di contrasto intimo e reciproco, di divisione, di dissenso e di discordia. «Grazie alla pace ineffabile di Dio – come attesta l'Areopagita –, apprendiamo a non lottare contro Dio e contro gli angeli, ma piuttosto, preferiamo collaborare con loro, nella misura delle nostre forze, a opere divine».

Senza la pace divina non ci accordiamo, non ci uniamo né con noi stessi, né con gli altri, né con gli angeli, né con Dio.

Allo stesso modo in cui la divina, supersubstanziale, intima ed eterna trinità delle tre divine e beatissime persone è legata a sé da un doppio legame e forma un'unità grazie ai due nodi della sostanza e della volontà (le tre persone divine infatti hanno la medesima sostanza e un'unica volontà concorde e senza dissensi), così anche la triade esterna dei tre enti immateriali, fondamentali e immortali, Dio, angelo, anima (anche l'angelo e l'anima infatti sono dèi e creature portatrici di divinità), pur essendo nella sostanza separata e divisa, diventa concorde e una nel vincolo di volontà. Le persone divine eterne ed intime, sono unite per sostanza e per volontà. Le persone della trinità esteriore invece, Dio, angelo, uomo, separate e triplici per sostanza, non hanno fra loro altra unità se non quella della volontà e della reciproca pace e concordia. Nel suo intimo Dio è trino quanto a persone; quanto a sostanza e volontà è invece uno e in accordo con sé. Ma fuori di sé Dio è triplice sia nella sostanza che nelle persone: Dio, angelo, uomo; le quali, se si uniranno e si accorderanno nel consenso della volontà, stabiliranno ogni cosa nel modo migliore.

Come infatti la monade è principio di tutte le cose, così deve anche esserne il fine e il compimento stabile. Infatti la maggior parte dei teologi ripudia e disprezza il numero stesso della diade al punto da chiamarlo infame, in quanto per primo scade dalla monade, ed è autore di ogni scissione e divisione, origine della diminuzione e della caduta, e infine numero della materia, che si approssima al non essere.

Nell'universo non c'è niente che non sia uno, niente di duplice, niente di discorde da se stesso o da altri, all'infuori delle volontà dell'angelo e dell'uomo decadute e separate da Dio. Queste volontà, attaccate alla materia per difetto di amore divino, hanno dimenticato la propria dignità, e sono precipitate nell'esito più funesto, la morte, pur essendo dapprima destinate all'immortalità. «Infatti (secondo la divina parola del salmo), benché fossero in onore e simili a Dio non se ne accorsero: si abbassarono al rango dei bruti e delle stolte giumente divenendo simili ad essi».

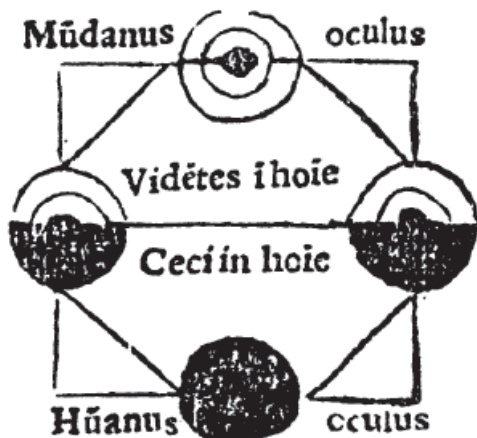
Capitolo 50

La determinazione della natura del sapiente in base all'analogia con gli occhi visibili, con il Sole e con la Luna

Vogliamo, infine, tentar di determinare ed esaminare la natura del sapiente a partire dall'analogia con i nostri occhi visibili, che sembrano rappresentare molto bene l'intelletto dell'uomo incompiuto e imperfetto.

I due occhi infatti sono globi completi e perfetti, e tuttavia non vedono totalmente né con tutta la loro sfera, ma solo per metà di essa, attratti verso il mondo dalla luce e dai colori. Per l'altra metà, che li fissa alla testa e guarda verso l'interno dell'uomo, sono per natura ciechi e incapaci di accogliere i raggi luminosi e di lasciarsi colpire dalle specie dei colori. I nostri occhi carnali, dunque, sono per natura ciechi non meno che illuminati e capaci di ricevere luce. Vivono tanto nelle tenebre quanto nella luce. Infine sono al tempo stesso ciechi e in grado di vedere. Poiché solo per le metà esterne dei loro globi vedono e ricevono la luce e le specie delle cose visibili; per le metà interne, che li fissano alla testa dell'uomo, non hanno alcuna facoltà visiva, ma sono ciechi e avvolti nelle tenebre.

Ma che cosa significano questi segni così chiari, se non che la natura ha solo abbozzato l'uomo, e l'ha lasciato incompiuto e imperfetto: gli ha concesso la sostanza senza infondergli la sapienza; gli ha accordato la capacità di contemplare e di cogliere, con la cognizione esteriore dei sensi, il mondo e tutte le cose esterne, e gli ha negato al contempo fin dal principio di poter mai indagare e sondare con la cognizione interna se stesso e tutto ciò che chiude al suo interno? La natura infatti, fin dall'inizio ha aperto l'occhio mondano ed esteriore dell'uomo, ma ha chiuso il suo occhio umano e interiore, velandolo e lasciandolo cieco.



Immagina infatti che le metà limpide, dotate della vista e perspicaci di entrambi gli occhi unite insieme, diano vita ad un occhio unico che vede tutto; chiamiamo mondano quest'occhio. Intendi che un'operazione analoga può realizzare, a partire dalle metà interne e cieche un globo oculare unico, totalmente cieco; chiameremo quest'occhio, disposto simmetricamente sulla stessa linea del primo e ad esso opposto, umano.

La natura assiste dunque l'uomo donando luce fin dall'inizio al suo occhio anteriore, esterno e mondano, e presentandogli e offrendo alla sua portata tutto il mondo. Ma, in quanto ha lasciato cieco lo sguardo rivolto all'interno, posteriore e umano, ha abbandonato l'uomo e l'ha lasciato povero al punto che, ottenuta luce dal primo occhio, con la propria operosità ed assidua attività la trasmetta al secondo, riuscendo così a vedere con entrambi. Tutte le capacità e attività umane ruotano attorno a questo: la luce è trasmessa dal primo occhio, per natura in grado di vedere, nel secondo, e dunque l'uomo, cui il mondo inizialmente si offre e risplende, può in seguito far ritorno dal mondo in se stesso; dalla prima luce e scienza del mondo egli apprende a trarre la propria luce e la propria scienza.

La luce del mondo non è, infatti, sapienza, ma suo cominciamento. La scienza di ciò che è fondamentale, superiore, per sé, la scienza dell'uomo per cui il mondo è stato creato: ecco ciò che si chiama sapienza.

È sapiente non chi si accontenta della prima vista e si rivolge solo al mondo, ma chi possiede, limpidi poiché entrambi in atto, entrambi gli occhi, e può guardare sia nel mondo che in se stesso; a



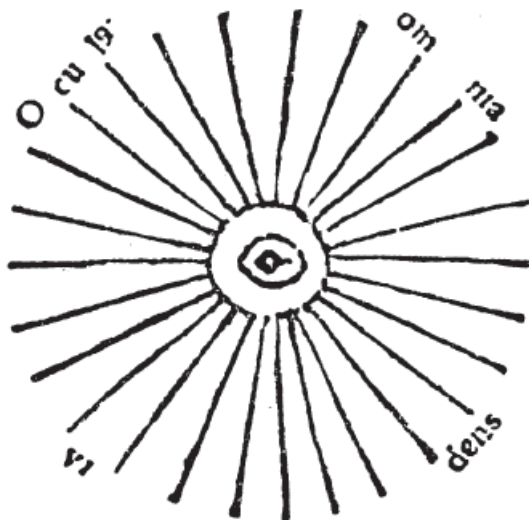
lui, come a Giano bifronte, sono note, accessibili e manifeste, tanto le cose esteriori quanto quelle interiori.

Il sapiente esamina il mondo con il suo occhio mondano; con l'occhio umano tutto ciò che ha dentro di sé. Egli porta le chiavi di se stesso e del mondo: con l'una apre il mondo, con l'altra se stesso. Si tiene equidistante da sé e dal mondo, e si unisce al mondo, come abbiamo detto, col senso, mentre se ne allontana e abbraccia se stesso con l'intelletto.

Il senso è in tutto simile all'occhio mondano, mentre l'intelletto somiglia all'occhio umano. Infatti la cognizione sensitiva matura nell'uomo prima di quella intellettiva; e l'uomo si accosta al mondo attraverso il senso prima di far ritorno in sé e di raccogliersi in sé grazie all'intelletto. Inoltre aggirandosi intorno al mondo portato dai sensi l'intelletto svolge la propria attività pratica prima che, separato dai sensi e senza alcun bisogno del loro aiuto, possa fare dell'uomo l'oggetto della sua contemplazione.

Come infatti il nostro occhio visibile, finché sarà fissato alla testa, vedrà solo con una metà del suo globo, mentre l'altra metà resta cieca e incapace di vedere; così anche l'intelletto umano, finché si lascerà portare dai sensi e finché, bisognoso del loro aiuto, si impegnerà solo in un'attività pratica intorno al mondo, vedrà solo per metà, mentre per l'altra metà sarà cieco; e vedrà solo quelle cose che sono nel mondo, non quelle che sono nell'uomo.

Intendi dunque che l'occhio carnale si libera dal naturale legame che lo fissa alla testa, si sottrae al soggetto, e si rende infine libero, come se si librasse nell'aria. Quest'occhio è certo un chiaro simbo-



lo dell'intelletto contemplativo e compiuto. Quest'ultimo infatti vede tutto, poiché capace di guardare non solo per la metà, ma con l'intero suo globo, le cose esterne e le interne; non ha ormai più bisogno di dipendere dai sensi, e comprende ogni cosa spontaneamente e da sé, fondandosi e basandosi solo su se stesso.

Le immagini che abbiamo esposto, del sapiente e dello stolto, si possono ritrovare chiaramente nel Sole e nella Luna. La Luna in effetti è simile all'occhio infisso nella testa, che vede solo con metà del suo globo, mentre è oscuro e cieco con l'altra metà; ed essa è simile anche all'intelletto pratico o imperfetto, che si rivolge solo al mondo, non all'uomo. Il globo lunare non riceve mai la luce del Sole con più di mezza sfera; è impossibile che si illumini interamente, per quanto possa talvolta restare totalmente privo di luce. Il Sole invece rappresenta l'occhio libero e l'intelletto contemplativo, poiché è illuminato continuamente su tutta la sua sfera e non è mai privato del lume originario.

E questa, a mio parere, è la vera e principale ragione per cui il Sole è l'unico fra tutti i pianeti, come vogliono gli astronomi, che manca di epiciclo, vale a dire di un'orbita più piccola in cui la sua sfera si muova nel proprio cielo. Il Sole, infatti, è più libero di ogni pianeta, in tutto simile a un occhio libero e indipendente e all'intelletto contemplativo. Il globo del Sole, di fatto, non è affatto libero da ogni orbita, ma solo da un'orbita minore, quale l'epiciclo,

mentre resta legato costantemente all'orbita maggiore, e cioè al suo cielo, lungo la quale conduce il suo ciclo intorno alla terra come l'occhio principale del mondo; così è chiaro che anche il nostro intelletto contemplativo non è del tutto indipendente e libero.

Un tale privilegio infatti compete solo alle intelligenze angeliche, a buon diritto paragonabili a pianeti e stelle del tutto liberi, che si muovono senza nessuna orbita, maggiore o minore, senza epiciclo né cielo. Il nostro intelletto, invece, dopo essere divenuto contemplativo, è detto libero e slegato, in quanto è privo di epiciclo, ma non di cielo, in quanto si volge sempre in un'orbita maggiore, cioè nel corpo, ma mai in un'orbita minore, vale a dire negli stessi organi di senso.

Puoi invece considerare l'intelletto pratico simile alla Luna, poiché essa si volge nel suo cielo e nel suo epiciclo, come nel cielo e nell'epiciclo si volge l'intelletto pratico. Nel cielo, cioè nel corpo umano, che è la più grande delle orbite umane; nell'epiciclo, cioè in un organo di senso, come ad esempio l'occhio. Quella dell'occhio è l'orbita minore, che si compone con l'orbita maggiore a formare la traiettoria che l'intelletto pratico compie attraverso il mondo.

Se dunque desideri trarre e ricavare l'intelletto contemplativo da quello pratico, bisogna che tu elimini dall'intelletto stesso non entrambe le orbite, ma solo la minore, vale a dire l'epiciclo e la sfera dell'occhio: separato da essa, l'intelletto è portato dal corpo e vi resta sempre, ma, come il Sole, avanza e si muove più libero nell'orbita maggiore, senza essere ostacolato dalla minore. Infatti, poiché sia il Sole che la Luna si muovono nell'orbita maggiore e nel proprio cielo, ma la Luna tuttavia ha bisogno del soccorso dell'orbita minore o epiciclo; così l'intelletto umano, sia quello speculativo che quello pratico, si muovono nell'orbita più ampia, che coincide con il corpo, ma solo quello pratico ha bisogno anche del soccorso dell'orbita minore, vale a dire dell'occhio carnale.

Quell'intelletto poi, che non ha bisogno né dell'orbita maggiore né di quella minore, poiché vive per sé del tutto libero, si rivela superiore all'umano; e abbiamo detto in precedenza che si tratta dell'intelletto angelico, comparabile al Sole, ai pianeti e alle stelle libere da ogni orbita. Chi vorrà svolgere ancora questa graduale analogia comprenderà molto facilmente il mistero della futura resurrezione. Infatti, come è natura del globo solare liberarsi, non da ogni orbita, ma solo dalla minore, vale a dire dall'epiciclo, e volgendo e muovendosi sempre in un'orbita maggiore, cioè nel proprio cielo; così anche è natura del nostro intelletto, nel trasformar-

si da pratico in contemplativo, di svincolarsi dal soccorso dell'orbita minore, cioè dell'occhio, senza tuttavia fare a meno dell'orbita maggiore, cioè del corpo.

L'intelletto speculativo, infatti, non si eleva mai completamente alla perfezione angelica, cambiando radicalmente la propria natura e diventando pari all'intelletto angelico privo di corpo; ma chi riceve la sostanza nel corpo, e l'essere nella materia, anche se al di là della propria anima esce qualche volta dal corpo, e sussiste per sé, desidera pur sempre di unirsi nuovamente al corpo, allo stesso modo in cui il Sole, nato nel suo cielo, desidera restarvi sempre.

Capitolo 51

Esortazione alla conquista della sapienza

Dunque, o uomo che per natura sei uomo e non uomo, che hai ricevuto da natura solo una sostanza bisognosa, priva di virtù e di sapienza, che originariamente eri ignoto a te stesso, non eri padrone di te, diviso da te; apprendi di buon grado la sapienza; cerca, secondo le tue forze, di conoscere te stesso. Dissipa le tenebre in cui ti trovi. L'ignoranza di sé è viatico di morte, la coscienza di sé è vita eterna. In effetti il celebre oracolo di Apollo Delfico, che è sulla bocca di tutti, ha rivelato che questa beata cognizione di sé coincide con la somma sapienza.

Uomo, non degenerare in pietra, né in pianta, non ti abbrutire. Sei uomo: rimani uomo. La sostanza ti serva di fondamento, la vita ti alimenti, il senso serva alla tua educazione: la ragione ti diriga. Conformati alla ragione, dimora in lei. Tieniti fermo, siediti e stabilisciti nelle cose che sono. Cibati di ciò che vive. Addomestica gli animali e sii signore di te stesso.

Dal senso tu sarai portato per il mondo per vagare in esso; dalla ragione sarai indotto a raccoglierti in te stesso. Con il suo aiuto indaga il cielo, volgiti alla meditazione delle cose celesti, e dimora in queste con la mente. Ammesso al Sinai spirituale, a contemplare il santissimo Dio legislatore, non guardare indietro affinché le seduzioni della carne non ti ricaccino immediatamente nella prigionia d'Egitto, nella valle dell'antica servitù, nell'ombra nera della morte, nella catabasi dell'eterna notte, nella palude Stigia.

Unisciti a Dio, congiungiti in comunione con lui, che ti renderà la salutare sapienza che dissipa tutti i mali. Come dicono le parole di Salomone: «Dio ama soltanto colui che vive con la Sapienza». «Amala, egli dice, e cercala con tutto il cuore; chiamala amica e spo-

sa; amala più di qualunque bellezza. Poni i tuoi piedi sulle sue tracce e abbandonati al suo abbraccio. La sua conversazione non ha nulla di amaro, l'intimità con lei non causa mai tedio. Il suo giogo è soave, il suo peso leggero. È più preziosa dell'oro, dell'argento, delle pietre preziose e di tutte le cose desiderabili. Di gran lunga più bella del Sole e di qualunque costellazione, anche a paragone della luce essa si rivela superiore; se la notte fa seguito alla luce, la malvagità non vince mai la sapienza».

Tale è la testimonianza di colui che, avendo ottenuto la sapienza non per via umana, ma per dono divino e per slancio spirituale, l'ha proclamata con labbra sincere e veraci degna di essere amata e desiderata sopra ogni altra cosa, preferibile a tutti i regni e a qualunque ricchezza.

O uomo, tu hai per natura occhi, come abbiamo detto, e vedi tante cose nel mondo, ma sei incapace di vedere te stesso. Fin dall'inizio tu guardi al mondo; impara a guardare in te stesso, illuminato dal lume splendentissimo della sapienza. La vista dei due occhi, esternamente e dal lato per cui si uniscono al mondo, è limpida e capace di ricevere la luce; invece dal lato per cui si trova in te e guarda al tuo interno, velata e cieca è priva della funzione visiva. Perciò devi liberare e purificare i tuoi occhi perché divengano compiutamente illuminati e siano in grado di vedere. Il raggio della sapienza penetri nel buio originario del tuo petto, affinché tu impari a guardare in te stesso per virtù e per sapienza, come per natura vedi il mondo.

La luce del Sole visibile e mondano ti circonda e il suo raggio raggiunge e colpisce da ogni parte la superficie del tuo corpo. Accogli-la in profondità, e fa' che penetri nel tuo intimo, in modo che scopra e riveli a te stesso col suo fulgore ciò che si cela dentro di te; o almeno lascia sgorgare dal suo aspetto visibile una luce superiore e invisibile, che scaccia le tenebre e l'errore dalle dimore della mente, come il Sole sorgendo costringe l'ombra notturna a ritirarsi.

Suscita dalla Luna il Sole, dalla parte il tutto, dal senso l'intelletto, dal visibile l'invisibile, dal corporeo lo spirituale, dall'esteriorità l'interiorità, dal mondo te stesso. Tu sei il fine del mondo e la conoscenza di te è il fine della conoscenza del mondo. Tu sei migliore del mondo; vale più conoscere se stessi che il mondo. È per te che il mondo è stato creato: disprezza il mondo, per divenire più intimo a te stesso, per godere più largamente di te e dimorare in te.

Guardati dal considerare tuo ciò che non può essere riposto e nascosto nell'animo tuo; infatti, ciò che si trova nel mondo e nel cor-

po può esserti tolto in un istante e diventare di dominio altrui. Sol tanto ciò che si trova nel tuo intelletto è veramente tuo e soggiace unicamente al potere di colui che solo è Signore degli spiriti; a lui ritornerà con lo spirito creato ed Egli, fedele alle sue promesse: «assegnerà a ciascuno la mercede in proporzione al suo lavoro». Questi ha promesso che «nessun capello della nostra testa perirà» e che «resusciterà a nuova vita i nostri corpi» dopo averli uniti agli animi in un legame di armonia che non potrà essere sciolto da una seconda morte. E come rinnoverà il corpo, dimora dell'animo, così rinnoverà anche il mondo visibile, dimora dell'uomo nel suo complesso.

«Il santo e beato timore di lui è inizio di sapienza»; riverirlo dona beatitudine e immortalità; obbedirgli significa regnare in eterno. Egli largisce la sapienza che, secondo l'insegnamento delle Scritture, è creata fin dall'inizio e prima dei secoli, ed è destinata a non venire meno fino all'epoca futura; essa non può entrare in un'anima malvagia, né dimorare in un corpo soggetto a peccati, e non si rivela mai a chi dubita e non ha fede. Dai cieli essa si spande nelle anime di coloro che, secondo la parola di Giacomo, con cuore semplice la chiedono a Dio, senza esitare. Egli dice infatti: «Se qualcuno di voi ha bisogno di sapienza, la chieda a Dio che dona a tutti generosamente ed equamente, e gli sarà data».

Uomo, non prestar fede alle favole di certi antichi che sostenevano la tesi empia per cui Dio invidia ai mortali il dono fulgidissimo della sapienza. A chi pensa così obietterò queste parole della Scrittura: «Egli fa sorgere il Sole sui buoni e sui cattivi, e sa dare ai giusti e agli ingiusti». Se un padre terreno sa dare del pane ai figli affamati, quanto più il padre celeste, sommamente buono, non concederà beni a chi glieli chiede! «Chiedete e vi sarà dato; bussate e vi sarà aperto. Voi tutti che avete sete venite a bere; e voi che non avete danaro, su, comprate e mangiate; venite, prendete vino e latte senza moneta e senza baratto».

Biasimando quelli che chiedono la sapienza non a Dio ma agli uomini, la Scrittura dice ancora: «Perché spendete danari in ciò che non è pane e la vostra fatica in ciò che non può saziare? Ascoltate: mi pure e voi mangerete del buono, e l'anima vostra godrà nell'abbondanza». Infatti la dottrina umana ci lascia completamente digiuni e assetati. La sapienza divina è invece quella vivanda che, come dice Bigo, «sazia i nostri cuori di cibo vivente».

Presta ascolto anche a Salomone, tu che osi supporre che Dio abbia invidiato la sapienza ai mortali: «Forse che la sapienza non chiama e la prudenza non leva la sua voce? Al sommo delle cime,

sulle strade, all'incrocio dei sentieri, presso la porta della città, sulle soglie stesse, essa parla così: "O figli, a voi mi rivolgo senza sosta e la mia voce parla ai figli degli uomini. Intendete l'innocenza del bambino e guardate ai semplici. Ascoltate il mio insegnamento e siate sapienti; non lo respingete. Beato l'uomo che mi ascolta e veglia ogni giorno alle mie porte, vigilando ai loro battenti. Chi mi troverà troverà la vita e otterrà la salvezza da Dio, ma chi peccherà contro di me perderà la sua anima. Tutti quelli che mi odiano amano la morte" ».

Cosa attestano queste parole sacre, se non che la sapienza viene dal cielo nel nostro mondo spontaneamente e non contro voglia, penetra fin nelle parti inferiori, scuote ciascuno singolarmente e sveglia tutti i dormienti, per rivelarsi soprattutto a quelli che sperano in Dio?

Infine, con questo nostro decastico, noi esortiamo a cambiare parere coloro che non si vergognano di credere che l'invidia divina privi gli uomini della sapienza:

Se ansiosi chiediamo a Dio qualcosa per noi,
egli ci farà gratuitamente qualunque dono.
Non gioverà allora speranza alcuna di metallo fulvo,
ché Dio ci nutre solo di bontà.
Egli è buono, e per natura il bene non nega niente a nessuno;
desideroso di essere conosciuto, si rivela a tutti.
Lasciamo dunque che il raggio di una tale luce benigna
giunga dalla dimora superna alle nostre case;
spontaneamente quella luce inonderà le menti purificate;
e donerà agli uomini tutto ciò che può giovar loro.

Come possiamo infatti credere che Dio invidi agli uomini la sapienza, se è evidente che non ha invidiato loro l'esistenza? E se, come attesta Dionigi, «nessuna proprietà più della bontà ha spinto in principio Dio a creare tutte le cose», affinché egli, che solo esisteva *ab aeterno*, concedesse l'essere anche agli altri, bisogna certamente pensare che quella stessa bontà, che indusse inizialmente la sostanza divina a rendere gli uomini partecipi dell'essere, l'abbia spinta e indotta a far loro benignamente dono dello splendore della sapienza.

Per tale bontà Dio ha conferito fin dalle origini il primo essere agli uomini, vale a dire l'essere naturale; in seguito, per la medesima bontà, ha stabilito anche il loro secondo essere, quello intellettuale. Chi ha dato l'esistenza all'uomo non gli ha certamente potuto negare la sapienza. Chi ha creato l'uomo naturale, ha voluto che

risplendesse, che giungesse a compimento e alla perfezione nell'uomo dotto.

L'uomo dotto infatti è luce e splendore dell'uomo naturale; grazie a lui la mente, che inizialmente vive nelle tenebre, si innalza alla luce, allo splendore, alla conoscenza universale. «Orsù, uomo – come suggerisce Dionigi –, volgi verso l'alto il tuo cuore cosciente e provvido. Conosci il padre delle luci, da cui nasce ogni luce e da cui ha origine il moto. E non scambiare mai con le cose che non sono l'essere verace, la cui cognizione, sapida e soave di profumo, è l'autentica, perfetta, compiuta Sapienza».

Sta' sano e felice.

Fine del Libro del sapiente; anno 1509 della divina incarnazione, 13 novembre. Sia infinita lode alla sapienza divina, increata, senza macchia, principio della sapienza angelica e umana.

Il sapiente è grande, e altrettanto vale per la mente conscia del vero,
che può contemplare se stessa e Dio;
può essere immortale, e non può in nessun tempo perire
la mente che conosce se stessa;
in quanto cieco lo stolto precipita verso la morte tenebrosa;
la mente stolta finisce per precipitare in un cupo caos.
Di queste cose tratta questo libro, ed esorta la mente a raccogliersi nell'intimo.
Ne colga i doni chi desidera conoscere i propri tesori.

Postfazione

Storia di un testo e della sua ricezione in Italia

Giovanna Targia

Il testo qui presentato al lettore italiano in una nuova traduzione, per la prima volta corredata delle rilevanti appendici che costituivano parte integrante dell'edizione originale, può definirsi senza dubbio una delle opere più rappresentative dell'intera attività di Ernst Cassirer. La tematizzazione della filosofia del Rinascimento, il rapporto tra storia e teoria che emerge da un'esposizione interamente condotta sulle fonti primarie ed esemplificata dai due testi pubblicati in appendice, il carattere quasi «dialogico» di un lavoro che si inserisce in un dibattito storiografico vivo e attuale, le chiare e durevoli risonanze dell'ambiente in cui tale opera è stata concepita e realizzata, sono motivi che delineano già ad un primo sguardo la fisionomia e la portata di questo scritto cassireriano.

Esiste, tuttavia, un ulteriore motivo di interesse nella riproposizione di questo testo in una versione conforme all'edizione originale: le stesse vicende editoriali di *Individuo e cosmo*, infatti, riflettono sintomaticamente un complesso problema di ricezione e di confronto intellettuale, che sarà necessario analizzare e discutere. In queste pagine, dunque, si cercherà di spiegare in che modo un'operazione che può apparire come una sorta di censura si riveli in realtà un epifenomeno, tanto più macroscopico quanto più generalmente pressoché ignorato, di una più ampia e strutturata operazione culturale, maturata in Italia nei primi decenni del Novecento.

È appena il caso di notare, a tale scopo, che la stessa posizione di questo testo nell'ambito del dibattito sul Rinascimento a cavallo tra XIX e XX secolo induce a svolgere alcune considerazioni da una visuale privilegiata, vale a dire la storia degli studi sull'epoca della Rinascenza, che, come è noto, consente di gettar luce sul

tema molto delicato dei rapporti tra Italia e Germania al volgere del Novecento.

Tanto più singolare risulterà allora, anche da questa prospettiva, la storia della ricezione italiana di *Individuum und Kosmos*, che, tradotto a metà degli anni trenta, è stato sempre letto finora in Italia in forma indipendente rispetto ai due testi che il suo autore intese aggiungere in un cospicuo *Anhang*: il terzo libro dell'*Idiota* di Niccolò Cusano, il *De mente*, che apparve nel 1927 a cura di Joachim Ritter, con una traduzione tedesca a fronte firmata da Heinrich Cassirer, e il *Liber de sapiente* di Bovillo (Charles de Bovelles), a cura di Raymond Klibansky e illustrato da una numerosa serie di incisioni.¹ Ciò che sorprende, a questo proposito, è il fatto che in Italia non si sia mai discussa una simile scelta, che non poté passare del tutto inosservata,² e che la traduzione del testo cassireriano sia stata sempre ristampata in edizioni anastatiche, per cui si può dire che il volume non sia mai stato letto nella sua forma e nel suo significato originari.

Altre considerazioni sorgerebbero se si esaminassero, ad esempio, le versioni inglese³ e francese di *Individuum und Kosmos*: non è un caso, forse, che l'edizione francese, apparsa per la prima volta solo all'inizio degli anni ottanta,⁴ sia l'unica a integrare i testi di Cusano e Bovelles all'esposizione di Cassirer. In questa sede, tuttavia, sarà necessario restringere l'analisi al caso italiano, richiamando anzitutto brevemente le linee della fortuna critica del filosofo nel nostro paese.⁵

¹ L'edizione originale fu stampata dall'editore Teubner come decimo volume delle «Studien der Bibliothek Warburg». Le appendici con i testi del Cusano e del Bovelles compaiono solo nelle ristampe anastatiche dell'edizione del 1927 realizzate presso la Wissenschaftliche Buchgesellschaft di Darmstadt dagli anni sessanta agli anni novanta.

² Nel 1965 Eugenio Garin notava infatti che «*Individuum und Kosmos*, uscito nel 1927, era tradotto e già ben noto da noi nel 1935, anche se "alleggerito" delle non insignificanti appendici di testi, e quasi staccato dalla tematica e dal tessuto culturale che lo giustificavano e potevano renderlo comprensibile a pieno» (Eugenio Garin, *Introduzione* a Fritz Saxl, *La storia delle immagini*, Laterza, Bari 1965, pp. xiv-xv). Su questa annotazione, tanto limpida quanto reticente, sarà necessario tornare più ampiamente nelle pagine che seguono.

³ La traduzione inglese, apparsa solo all'inizio degli anni sessanta col titolo *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, a cura di Mario Domandi, The University of Chicago Press, Chicago 1963 (ristampa 2010), non riproduce le appendici, come dichiarato sinteticamente in calce al colophon, senza motivare tale scelta.

⁴ Cfr. Ernst Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, seguito da Nicolas de Cues, *De la pensée*, e Charles de Bovelles, *Le Sage*, Les Éditions de Minuit, Paris 1983.

⁵ Il tema della fortuna italiana di Cassirer è stato affrontato già varie volte. Si rimanda qui ai contributi di Giulio Raio, *Introduzione a Cassirer*, Laterza, Roma-Bari 2000², pp. 194-95, nn. 5 e 6; Beatrice Centi, *Die Cassirer-Forschung in Italien*, in «Dialektik», I, 1995, pp. 145-54; Enno Rudolph e Hans Jörg Sandkühler (a cura di), *Symbolische Formen, mögliche Welten* –

Come si è da più parti sottolineato, l'immagine di Cassirer fatta propria inizialmente dalla cultura italiana presenta dei tratti decisamente unilaterali, poiché iscrive senz'altro la sua produzione entro la cornice della storiografia filosofica di matrice neokantiana, da cui solo lentamente si è cercato di emanciparla. Anche se all'inizio del Novecento in Italia non si ignoravano del tutto i lavori teoretici del filosofo di Breslavia, è pur vero che l'attenzione per le opere di impianto più prettamente speculativo di Cassirer si risveglia solo negli anni quaranta, e si delinea già come una fase della fortuna postuma dell'autore, le cui idee filtravano nella discussione intellettuale in Italia con grande ritardo, come il moto rallentato di un necessario aggiornamento culturale.

Il nome di Cassirer appariva in contesti di semplici notizie e recensioni, sporadicamente già nel primo decennio del secolo,⁶ e con sempre maggiore frequenza negli anni venti e trenta, e tuttavia si trovano citate e recensite le opere di impianto «storico» molto più spesso di quelle «sistematiche». I primi due volumi della *Philosophie der symbolischen Formen*, principale opera teorica dell'autore, furono recensiti nel 1926, ma solo nei primi anni quaranta si trova traccia di una loro più attenta assimilazione nella letteratura filosofica italiana⁷ e, malgrado gli sforzi e le insistenze di Cesare Pavese per far realizzare una traduzione di alcuni testi di Cassirer, tra cui il secondo volume dell'opera maggiore,⁸ quest'ultima apparirà in versione italiana solo negli anni sessanta.

Ernst Cassirer, *Meiner*, Hamburg 1995, pp. 143-54; Riccardo Lazzari, *Cinquant'anni di studi su Cassirer*, in «Rivista di storia della filosofia», L, 4, 1995, pp. 889-921; Antonella Buono, *Nota sulla prima ricezione di Cassirer in Italia. 1900-1950*, in «Studi Filosofici», XIX, 1996, pp. 115-25.

⁶ Cfr. la recensione dei primi due volumi di *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* apparsa sulla «Rivista di filosofia e scienze affini», X, 1-2, 1908, pp. 141-48, e quella che Guido De Ruggiero dedicò a *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* in «La Critica», IX, 1911, pp. 289-96.

⁷ Cfr. Rinaldo Nazzari, recensione ai primi due volumi della *Philosophie der symbolischen Formen*, in «Bilychris», XXVIII, 1926, pp. 156-57. Precoce appare in questo quadro la presenza del Cassirer delle forme simboliche in un volume di Remo Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, Garzanti, Milano 1941, in cui si fa ampio cenno alle analisi cassireriane sul mito; non a caso l'autore apparteneva a quella «scuola di Milano», che già all'epoca si mostrava aperta alle influenze di area tedesca, dalla fenomenologia al neokantismo, in un panorama italiano permeato e dominato da orientamenti più marcatamente «nazionali»: cfr. Fulvio Papi, *Vita e filosofia. La scuola di Milano. Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, Guerini e Associati, Milano 1990.

⁸ Cfr., in particolare, la corrispondenza tra Pavese e de Martino, risalente all'immediato secondo dopoguerra: Cesare Pavese ed Ernesto de Martino, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, a cura di Pietro Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 1991. Cfr. anche Cesare Pavese, *Officina Einaudi. Lettere editoriali 1940-1950*, a cura di Silvia Savioli, Einaudi, Torino 2008, pp. 115-16, 120 e 273.

Per contro, le prime opere ad essere tradotte in italiano sono precisamente alcuni lavori di impianto storico,⁹ a torto scambiati per opere di semplice storiografia filosofica, se non addirittura manualistiche, e destinate, come si è detto, a caratterizzare in senso quasi esclusivo la figura di Cassirer per i decenni successivi.¹⁰ È in questa fase della ricezione cassireriana che, nel 1935, esce per i tipi della Nuova Italia, nella collana «Il pensiero storico», la traduzione di *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, condotta da Federico Federici. Una stringata «Avvertenza del traduttore» dà notizia della differenza tra edizione tedesca e italiana del lavoro presentato, e aggiunge, a proposito dell'assenza delle appendici: «Questi due scritti sono stati omessi nell'edizione italiana, perché, non costituendo parte integrante dell'opera del Cassirer, avrebbero appesantito il presente volume, senza vantaggio per lo studioso italiano che li può consultare nella nitida edizione tedesca».¹¹

Questa sommaria indicazione, posta come una semplice nota alla traduzione, non è accompagnata da alcuna pagina introduttiva o più ampiamente esplicativa, né in relazione alla figura dell'autore del saggio, né in rapporto al contenuto e alla natura del saggio stesso, che viene evidentemente classificato come uno «studio» di storia del pensiero, la cui intenzione peculiare non è affatto messa in relazione con la scelta, così singolare, dei due testi latini che completano l'edizione tedesca del lavoro. Di più, si considera perfino ovvio il carattere superfluo delle due appendici, e non si sente il bisogno di argomentare il motivo per cui i due testi del Cusano e del Bovelles assumerebbero un ruolo estrinseco e inessenziale rispetto alle pagine di Cassirer, di cui non costituirebbero parte integrante, tanto che per il lettore italiano essi non sarebbero nullo altro che un peso inutile.¹² La nettezza lapidaria di queste frasi

⁹ La prima opera ad essere tradotta è *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, in «Civiltà moderna», 1933-34, ristampata già nel 1938.

¹⁰ È appena il caso di ricordare il destino di un'opera come l'*Erkenntnisproblem*, tradotta negli anni cinquanta per Einaudi, prima ancora della *Philosophie der symbolischen Formen*, con il risultato di oscurare non solo la portata dell'elaborazione teorica di Cassirer in direzione della filosofia critica della cultura, ma anche le altre rilevanti dimensioni dell'attività cassireriana: il suo contributo alla discussione sui fondamenti e sui nuovi concetti della fisica contemporanea, l'attività di editore e curatore di testi (Leibniz e Kant), la riflessione su antropologia, mito e linguaggio.

¹¹ Ernst Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1935, p. 3.

¹² Questo giudizio, non solo metaforico, è dunque ironicamente e acutamente ripreso da Garin, quando si riferisce all'edizione italiana «alleggerita» del lavoro di Cassirer, nel già

non è stata di fatto mai discussa, ma è difficile, di primo acchito, reprimere la sensazione che questa omissione sia stata dettata da un'operazione di sapore ideologico, se si considera la valenza simbolica non certo irrilevante che gli studi sul Rinascimento – e in particolare sul Rinascimento italiano – avevano assunto nel clima risorgimentale e postunitario della vita della nazione.

In un intervento del 1932, Delio Cantimori tracciava schematicamente la storia dell'origine e della fortuna della categoria storiografica di «Rinascimento»,¹³ soffermandosi in particolare sugli studiosi italiani che nell'Ottocento più avevano contribuito al consolidamento dell'idea patriottica e nazionale del Rinascimento italiano: Mazzini e Gioberti, Spaventa e De Sanctis, con un'attenzione singolare al rapporto tra idea del Rinascimento e idea di Riforma, e alla dialettica che queste due categorie – nonché i loro ammiratori e propugnatori dei secoli successivi – intrattengono tra loro. Lo storico non tralasciava di dare notizia anche della letteratura straniera sull'argomento e sulla storia del concetto di Rinascimento, ma insisteva evidentemente sullo sviluppo e sul significato che questa specifica *quaestio* storiografica rivestiva nell'ambito della vita intellettuale (e politica, può aggiungere il lettore odierno) italiana. Questo articolo di Cantimori può dunque essere considerato uno specchio della prospettiva assunta all'epoca quasi unanimemente dagli studiosi italiani in merito al problema del Rinascimento, e non può non rinviare, inoltre, all'idea gentiliana del Rinascimento come creazione italiana, caratterizzata in senso laico e nazionale, e come punto d'origine di un'ideale continuità, hegelianamente «progressiva», che lega il Rinascimento al Risorgimento italiano e alla missione storica dello Stato fascista.

Radicalmente distante da una simile interpretazione è la posizione di Cassirer, sostenuta e maturata dal filosofo fin dai suoi primi lavori, e rispecchiata in modo limpido e inequivocabile nello stesso impianto costruttivo di *Individuum und Kosmos*: il Rinascimento, momento cruciale della storia del pensiero occidentale, ha un carattere e un'ispirazione che trascende le frontiere nazionali, in quanto epoca della trasmissione e della circolazione

citato passaggio dell'*Introduzione* agli scritti di Saxl del 1965. Sul fatto che lo stesso Garin non dia un'esplicita valutazione di questa singolare omissione, e si limiti a registrarla come una mera infedeltà (rispetto alla quale non sembrerebbe necessario richiedere alcuna ammen-da o correzione), si tornerà più avanti.

¹³ Cfr. Delio Cantimori, *Sulla storia del concetto di Rinascimento*, in «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», 2^a s., I, 1932, pp. 229-68.

delle idee e delle persone, simile in questo all'età dei Lumi, altro periodo emblematico e fondamentale, nell'interpretazione di Cassirer, per comprendere le acquisizioni dell'intera cultura europea, in tutte le sue manifestazioni, dalla filosofia all'arte alla storia del pensiero politico e alle forme assunte dal vivere civile. Lungi dunque dal mitizzare un'epoca storica attribuendole un'aura romantica, pervasa dall'angusta e schematica retorica del «genio» nazionale, Cassirer espone le influenze e i dialoghi intellettuali alla luce degli eventi e delle opere concrete, e argomenta l'idea secondo cui la personalità grazie alla quale il Rinascimento assume la sua fisionomia più propria e il suo carattere dirompente di rinnovamento e rinascita è quella di un tedesco, che può definirsi con più ragione un dotto europeo, le cui opere hanno avuto diffusione e influenza sovranazionale: il cardinale Niccolò Cusano. All'analisi e alla valutazione della sua opera è dedicato il primo capitolo di *Individuum und Kosmos*, mentre il rapporto tra Cusano e l'Italia costituisce, significativamente, il tema del capitolo successivo. I restanti due ampi capitoli trattano più trasversalmente un argomento di ambito morale (libertà e necessità) e uno di carattere più nettamente teorico-gnoseologico (il problema del rapporto soggetto-oggetto), anche se entrambi presentano un taglio tutt'altro che scolastico e riassuntivo, come si vedrà più oltre. La struttura peculiare di questa trattazione sembra quasi richiedere, a mo' di conferma ed esemplificazione, la lettura degli autori di cui si è parlato, e dunque, oltre alla sempre puntuale citazione delle fonti, che Cassirer commenta e tesse costantemente nel corso della sua esposizione, il filosofo sceglie di presentare in forma integrale il dialogo *De mente* di Cusano e il *Liber de sapiente* di Charles de Bovelles, sicché il lettore è condotto, grazie al riscontro delle fonti, a verificare la tesi portante della sottile e complessa architettura disegnata da Cassirer.

Ciò che colpisce, naturalmente, nella scelta di questi due testi, considerati come le opere più rappresentative in relazione all'ipotesi su cui si basa l'intero saggio, è l'assenza di autori italiani: un'assenza che può essere apparsa come un'esclusione polemica solo a chi avesse voluto cogliere nello studio cassireriano, senza legittimità alcuna, una posizione pregiudizialmente ideologica.

Sarà allora opportuno richiamare una pagina lucida ed equilibrata, posta all'inizio del secondo capitolo di *Individuum und Kosmos*, in cui Cassirer spiega la sua posizione in merito al ruolo da lui assegnato alla figura di Cusano rispetto ai pensatori italiani del Quattrocento. Le prime tracce di un'influenza diretta, in Italia, delle

opere del cardinale di Cusa si troverebbero solo in Giordano Bruno, ma, osserva Cassirer, è possibile dimostrare che un'influenza profonda, anche se non immediatamente visibile, è presente già in autori cronologicamente più vicini al Cusano. L'equivoco secondo cui la filosofia italiana del xv secolo avrebbe avuto un'esistenza autonoma e impermeabile alle influenze esterne è indotto, scrive chiaramente Cassirer, dalle posizioni pregiudiziali assunte da alcuni storici e interpreti di quella filosofia:

In effetti, sono stati in particolare la maggior parte degli storici italiani della filosofia a delineare una simile conclusione. A questo giudizio ha contribuito anche quel sentimento *nazionale* di fondo che viene alla luce in misura sempre maggiore nella letteratura filosofica italiana, soprattutto in quella dell'ultimo decennio: si vorrebbe far risalire l'ambito intellettuale, e in generale quello culturale del Rinascimento, alla sua madrepatria, riconoscendolo come creazione autoctona dello spirito italiano. Soltanto a partire da tendenze di questo tipo diviene comprensibile che uno studioso come Gentile, nei suoi lavori su Giordano Bruno e nel suo saggio sul «concetto dell'uomo nel Rinascimento», non accenni affatto alla dottrina di Cusano. Eppure, già quattro decenni fa, uno dei principali storici italiani della filosofia ha formulato in modo chiaro e inequivocabile il rapporto che unisce Cusano e l'Italia. «Sbaglierebbe assai – si legge proprio all'inizio dell'opera postuma di Fiorentino, *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento* – chi credesse il nostro Risorgimento un semplice ritorno di idee antiche: prima perché la storia non si ripete mai, e poi perché sul vecchio tronco italo-greco s'innesta, tralcio novello, il pensiero germanico. Trascurando il nuovo fattore, ch'entra nella storia del pensiero speculativo, ovvero attenuandone l'importanza per malintesa boria nazionale, si porterebbe un giudizio inesatto ed ingiusto, né si arriverebbe a comprendere il vero cominciamento della nuova filosofia». Sarebbe stata un'acquisizione straordinaria per la conoscenza delle origini e dei motivi teorici fondamentali del Rinascimento se Fiorentino, che è stato uno dei migliori conoscitori di tale filosofia, avesse potuto dimostrare e svolgere nei particolari questa sua tesi. Ma, poiché la sua opera è rimasta purtroppo frammentaria – essa si interrompe proprio nel punto in cui avrebbe dovuto inserirsi la dimostrazione più dettagliata e conforme alle fonti di quel rapporto –, spetta alla storiografia la scelta di seguire quantomeno questa esortazione e questo avvertimento *metodico*. Non si comprende la storia di un grande rinnovamento spirituale, soprattutto di un movimento filosofico, se lo si pone fin dall'inizio sotto una prospettiva unilateralmente nazionale. Ogni genio autenticamente grande, vale a dire ogni genio «nazionale» nel senso più profondo, ci costringe subito ad abbandonare un punto di osservazione così limitato.¹⁴

Non si può dimenticare, a questo proposito, la serietà e la profondità con cui Cassirer ha perseguito e promosso l'«avvertimento metodico» cui accenna in queste pagine: sotto i suoi auspici iniziava una riconsiderazione della storia del pensiero tedesco radical-

¹⁴ *Supra*, pp. 55-56.

mente alternativa rispetto alla posizione irrazionalistica e nazionalista che esaltava la mistica di Eckhart in chiave marcatamente ideologizzante; e soprattutto a lui si deve lo stimolo che ha consentito a Raymond Klibansky di realizzare la prima edizione critica delle opere di Niccolò Cusano.¹⁵ E sarà altrettanto utile ricordare quanto precoci siano stati i suoi sforzi in questa direzione, e con quanta coerenza e limpidezza abbia mantenuto la sua posizione e la sua lungimirante visione culturale, se già un'opera come l'*Erkenntnisproblem* inizia con la trattazione del pensiero di Cusano, inteso come cardine e punto iniziale della «concezione del mondo» dell'età moderna. Tanto più significativo apparirà in questa luce il fatto che uno studio come *Freiheit und Form*, dato alle stampe nel 1916, che intende porsi come contributo ad una «storia dello spirito tedesco», definisca chiaramente il *Deutschtum*, il carattere tedesco, essenzialmente entro una prospettiva europea e cosmopolita, strutturata precisamente a partire dal fulcro rappresentato dall'epoca rinascimentale. Tra le pagine premesse a quest'opera, datate giugno 1916, si legge:

Questo scritto cerca di mostrare nei particolari come questa battaglia [vale a dire quella per il raggiungimento della piena «autonomia di ciò che è spirituale», perseguita all'interno di ogni singolo ambito della cultura] si manifesti e si rispetti nella storia spirituale della Germania, come le forze che sono attive in essa vengano qui progressivamente conosciute ed elevate alla chiara coscienza di se stesse. In questo modo però, il movimento che nella sua prima origine e nel suo punto di partenza poteva sembrare ancora puramente nazionale, nella sua meta e nel suo risultato si eleva al di sopra di ogni determinatezza e di ogni limite specificamente nazionale. Il puro dispiegamento delle tendenze nazionali più importanti, conduce al punto nel quale esse rinviano oltre se stesse. Chi non comprende e non apprezza questo secondo momento della storia spirituale tedesca, rinnega così il suo valore più peculiare. Le vere nature creatrici della storia spirituale tedesca, anche nel mezzo delle lotte più dure che hanno dovuto combattere per l'indipendenza della cultura nazionale, non si sono mai lasciate ottenebrare dall'idea di una completa autosufficienza di questa cultura. Quanto più erano pervase dalla grandezza del compito etico e intellettuale che assegnavano al germanesimo, tanto più profondamente coltivavano in sé la dote di cogliere e di interpretare nella loro peculiarità le «voci dei popoli».¹⁶

¹⁵ Il primo volume di questa vasta impresa editoriale apparve nel 1932: Nicolai de Cusa *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, I: *De docta ignorantia*, a cura di Ernst Hoffmann e Raymond Klibansky, Meiner, Leipzig 1932. A distanza di pochi anni Klibansky curava anche l'edizione delle opere latine di Eckhart: *Magistri Eckardi Opera Latina*, I: *Super oratione dominica*, Meiner, Leipzig 1934; XIII: *Commentariolum de Eckardi magisterio*, Meiner, Leipzig 1936.

¹⁶ Ernst Cassirer, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, B. Cassirer, Berlin 1916, ora in *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, VII, a cura di Reinold

E ancora più chiaramente, l'introduzione a *Freiheit und Form* inizia con la posizione e l'articolazione di un'idea di storia europea cui Cassirer si attiene lungo l'intera sua produzione, e che proprio nell'epoca del Rinascimento trova il suo nucleo fondativo:

Con l'età del Rinascimento i popoli europei hanno raggiunto una nuova unità che supera tutti i confini nazionali, nella comune direzione verso un ideale di cultura libero e mondano [...] Vi sono anzitutto tre tipi fondamentali che si distinguono uno dall'altro nello sviluppo del Rinascimento italiano, di quello francese e di quello tedesco, e che solo nel loro raffronto rappresentano il tutto ideale dell'epoca.¹⁷

Risulta evidente e sintomatico, in particolare, il fatto che in questa concezione Cassirer scelga di seguire e intrecciare proprio il filo della Riforma luterana, espressione peculiare del carattere tedesco, a quelli più rappresentativi delle nazioni italiana e francese, per comporre, come un grandioso arazzo, il quadro del Rinascimento europeo. Un'operazione in tutto analoga si trova messa in opera in *Individuum und Kosmos*, ed è il medesimo schema teorico a strutturare l'exkurs di carattere storico su cui è costruito il discorso che il filosofo pronuncia, l'11 agosto 1928,¹⁸ per celebrare il decimo anniversario della Costituzione di Weimar. In quest'ultimo caso Cassirer individua nei secoli XVII e XVIII il periodo di formazione e diffusione dell'ideale e del concetto giuridico dei diritti universali dell'uomo, e dimostra come questo stesso afflato universale coincida con ciò che è più proprio del carattere tedesco, di cui la Costituzione repubblicana del 1918 incarnerebbe pienamente il significato. Lungi dal rappresentare una mera astrazione e una teorizzazione slegata dalle vicende storico-politiche concrete, questa posizione di Cassirer traspare dall'intera sua produzione, dalle sue scelte intellettuali non meno che dalle sue vicende biografiche, e si può mostrare come il suo sia stato effettivamente un «lavoro tranquillo e costante»,¹⁹ che ha manifestato con il suo stesso svolgersi la sua fedeltà all'obiettivo etico e culturale «umanistico», liberale

Schmücker, Meiner, Hamburg 2001, p. 393; trad. it. *Libertà e forma. Studi sulla storia spirituale della Germania*, a cura di Giacomo Spada, Le Lettere, Firenze 1999, p. 45.

¹⁷ *Ibid.*, p. 1; trad. it., p. 47.

¹⁸ Cfr. Ernst Cassirer, *Die Idee der Republikanischen Verfassung. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928 Hamburg*, De Gruyter, Berlin 1929, ora in *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, XVII: *Aufsätze und kleine Schriften 1927-1931*, a cura di Birgit Recki, Meiner, Hamburg 2004, pp. 291-307; trad. it. *L'idea della Costituzione repubblicana*, in Aby Warburg ed Ernst Cassirer, *Il mondo di ieri. Lettere*, a cura di Maurizio Ghelardi, Aragno, Torino 2003, pp. 169-89.

¹⁹ Così Cassirer definisce l'attività della Biblioteca Warburg nella lettera dedicatoria di *Individuum und Kosmos* cit., p. v; trad. it. *supra*, p. 1.

e cosmopolita che il filosofo ha perseguito lungo l'intero arco della sua attività.

Sono proprio questi accenti, e queste ideali linee di continuità tra Rinascimento e Illuminismo, ciò che in Italia, nel clima di nazionalismo assordante e censura proprio degli anni del ventennio fascista, non poteva filtrare né essere compreso nella sua intenzione autentica. Se le categorie dominanti – in Italia come in Germania – coincidevano con i concetti di *Eigenes und Fremdes*, ciò che è proprio e ciò che è straniero, e la storiografia poteva ipostatizzare epoche e personalità al servizio di immagini già delineate a monte dell'analisi e della ricerca concreta, risultava difficilmente comprensibile l'inquadramento di influenze e circolazioni di idee su scala sovranazionale.

E dunque anche gli studi sui movimenti ereticali in Italia, incuboli di pensiero laico, intendevano non da ultimo tracciare l'immagine di una Riforma maturata su suolo nazionale italiano, e non connotata esclusivamente come coniazione tedesca, ma anzi potenzialmente perfino alternativa rispetto al luteranesimo. Se è vero, poi, che in seguito alla firma dei Patti Lateranensi questa interpretazione iniziava a esigere maggiore cautela e si mostrava più problematica, è pur vero che l'intonazione generale di retorica nazionale restava operante nelle opere dello stesso Gentile, la cui posizione, com'è noto, non si appiattiva sulle direttive ideologiche e sulle derive razziste del regime; ciononostante, il filosofo italiano tenne ferma la sua idea fortemente identitaria e patriottica dello svolgimento della storia intellettuale della nazione,²⁰ che quindi non poteva non contrastare con qualsiasi spostamento del centro di gravità verso un'ottica superiore, cosmopolita ed europeista, come quella rappresentata da Cassirer. Nel 1936, quando quest'ultimo era già in esilio, Gentile partecipava alla *Festschrift* curata da Klíbanksky e Paton²¹ in onore dell'autore di *Individuum und Kosmos*, a un anno dalla traduzione italiana di questo testo e della *Philosophie der Aufklärung*, pubblicata da Cassirer nel 1932. E tuttavia non sembra di poter riconoscere tracce di un dialogo più profondo tra le due posizioni, che non si incontrano né si contrappongono mai frontalmente. Se Cassirer dal canto suo nota la forzatura indotta dall'interpretazione gentiliana del Rinascimento, da parte di Gentile non si trovano esplicite discussioni della posizione cassireriana.

²⁰ Basterà ricordare gli argomenti cui è dedicata l'attività storiografica di Gentile in questi anni, nonché i motivi ispiratori dell'Enciclopedia Italiana.

²¹ Cfr. Giovanni Gentile, *The Transcending of Time in History*, in Raymond Klíbanksky e Herbert J. Paton (a cura di), *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, Clarendon Press, Oxford 1936, pp. 91-105.

Dalla sua ottica di storico della filosofia italiana, Gentile aveva certo molto presenti le analisi di Francesco Fiorentino, che Cassirer cita a conforto del suo argomento antinazionalistico, e tuttavia non ne coglieva l'«avvertimento metodico», che invece per il filosofo tedesco costituiva il suo lascito più duraturo. Tuttavia, introducendo nel 1991 l'edizione di alcuni scritti di Gentile su Giordano Bruno e sul Rinascimento, Eugenio Garin notava che «in certo senso Gentile non fece che dar corpo, nelle sue indagini sul Rinascimento, al programma del Fiorentino, completando il disegno della sua ultima opera incompiuta, un'opera che ancora nel 1927 Cassirer ricordava all'inizio di *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, riprendendone l'importanza data a Cusano, all'Umanesimo, alle traduzioni, alla filologia, al platonismo, ai moralisti. Gentile aveva già colto, con grande finezza, novità e limiti del Fiorentino, lasciando da parte, forse anche troppo, Cusano, ma impegnandosi a fondo nello sforzo di mettere a fuoco il rapporto tra l'alba del Rinascimento e la scolastica del Trecento».²²

Questo lasciar da parte Cusano, del resto, era sembrato allo stesso Garin, per alcuni decenni, un punto condivisibile, se è vero, come si legge nell'*Introduzione* alla traduzione di *Die Kultur der Renaissance in Italien* del Burckhardt, apparsa nel 1952, che Garin giudicava la prospettiva di Cassirer come un voler introdurre elementi del tutto estranei nell'esposizione del pensiero del Rinascimento. La tesi di Garin è che Burckhardt abbia assunto, fino alla completa identificazione, il punto di vista degli stessi autori e personaggi storici che sono oggetto del suo studio; un simile atteggiamento, sebbene venga visto criticamente, è considerato da Garin una ricostruzione storica più fedele rispetto a quella di Cassirer:

Burckhardt, scrive Cassirer, trascurò il pensiero filosofico! In realtà seguì la linea dei suoi autori che opponevano alla vecchia filosofia teologizzante il loro nuovo tipo d'esperienze e di indagini. E fu, in questo, ben più fedele al Rinascimento del Cassirer, che andò escogitando posizioni inesistenti, o venne attribuendo alla mentalità rinascimentale dottrine ad essa alienissime quali quella di Cusano. Solo che Burckhardt, legato anch'egli a forme filosofiche diverse, non si rese conto che proprio tanta parte di quella «letteratura», e retorica e poetica, era una nuova filosofia nascente, che non si poneva accanto, ma che combatteva molto sul serio, ed intendeva sostituire la vecchia «teologia».²³

²² Eugenio Garin, *Introduzione* a Giovanni Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Le Lettere, Firenze 1991, pp. XVIII-XIX.

²³ Eugenio Garin, *Introduzione* a Jacob Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze 1952, pp. XXXII-XXXIII. Cfr. anche la nota a p. XXXII: «Sull'inesatta prospettiva del Cassirer e sulle difficoltà che ha suscitato, ci sarebbe da discutere a lungo. Quanto

Si dovrà osservare, tuttavia, che l'ipotesi di *Individuum und Kosmos* contiene precisamente la posizione che in questo passo Garin pone come correzione della prospettiva di Burckhardt: l'analisi delle opere di Petrarca, di Lorenzo Valla, di «letterati», retori e poeti, è presentata da Cassirer proprio come la trama del pensiero filosofico del Rinascimento, come mostra del resto uno sguardo all'insieme delle fonti da lui impiegate, nonché l'organizzazione tematica della materia nei capitoli terzo e quarto dell'opera. Inoltre, che per Cassirer non esistesse un concetto «medievale» e «convenzionale» di filosofia, cui attenersi come a un criterio di scelta degli autori esaminati, emerge in tutta evidenza da molte sue rilevanti posizioni storiografiche, nonché, in generale, dalla sua attenzione costante per i pensatori che hanno contribuito alla storia del pensiero scientifico, al rilievo attribuito a personalità quali Keplero, Newton, Leonardo da Vinci. E ancora, a titolo di esempio, si può citare il suo sforzo di emancipare la corrente del neoplatonismo rinascimentale dall'esclusivo riferimento alle sue declinazioni teologizzanti: Cassirer sottolinea come il neoplatonismo si sia saldato, nei secoli xv e xvi, principalmente all'evoluzione della filosofia naturale, grazie al ruolo preminente della lettura e circolazione del *Timeo* tra gli stessi esponenti del pensiero scientifico rinascimentale. Da una simile posizione provenivano gli spunti che avrebbero permesso a Klibansky di condurre i suoi studi sulla continuità della tradizione platonica, impostati in stretta prossimità con le tesi di *Individuum und Kosmos*.²⁴

Quanto a Cusano, la posizione di Garin resta, almeno per un paio di decenni, decisamente contraria rispetto a quella dell'autore di *Individuum und Kosmos*, tanto che in un intervento pronunciato nel 1960 ad un convegno cusaniense²⁵ Garin riprende e articola le

più nel vero l'intuizione del Gentile, formulata in un suo corso del 1918 [...] ove così bene si sottolinea l'importanza della "filosofia dei non filosofi". Il Gentile, come dimostrano tutte le cose che scrisse sulla "filologia" umanistica, vedeva molto a fondo. Purtroppo un'immagine estremamente convenzionale della filosofia costituisce ancora un grave ostacolo per molti storici».

²⁴ Cfr. Raymond Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, The Warburg Institute, London 1939 (ristampato nel 1950 e poi trent'anni dopo, con l'aggiunta di ulteriori studi, nel volume *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, insieme a *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, prefazione di Raymond Klibansky, Kraus International Publications, München 1981).

²⁵ Si tratta del convegno organizzato da Giovanni Santinello a Bressanone nel 1960; la relazione di Garin fu pubblicata col titolo *Cusano e i platonici italiani del Quattrocento*, in AA.VV., *Niccolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Sansoni, Firenze 1962, pp. 75-96, poi in Eugenio Garin, *Interpretazioni del Rinascimento*, a cura di Michele Ciliberto, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2009, II, pp. 153-69.

sue critiche, richiamandosi a quel metodo del controllo documentario, spesso micrologico, che ha informato tutti i suoi lavori. Recentemente Kurt Flasch, riassumendo i contenuti di questa critica gariniana, ha ricordato la capacità di Garin di tornare più volte sulle proprie posizioni, grazie alla sua curiosità e alla vastità sempre aggiornata delle sue letture, che facevano di lui un «ricercatore in movimento».²⁶ Qui sarà utile aggiungere che gli argomenti che Garin opponeva nel 1960 alle tesi di Cassirer insistono sulla «non documentabile “presenza” della filosofia cusana nel nostro Quattrocento»,²⁷ e dunque si discute dell'assenza di codici con opere di Cusano nelle biblioteche italiane, del carattere più o meno concreto dei contatti tra il filosofo di Cusa e la cerchia dei platonici italiani a lui contemporanei, delle fonti utilizzate rispettivamente dal primo e dai secondi, e perfino del diverso carattere assunto dall'attività «filologica», di ritrovatore di testi antichi, di Cusano, che proverebbe la sua distanza radicale rispetto agli italiani «nel gusto e nell'uso diverso dei testi». Ma è significativo che Garin chiami in causa, nelle singole questioni in cui scompone l'intero problema dell'influenza di Cusano, proprio gli studiosi e storici che Cassirer nel 1927 citava come sue fonti, il Fiorentino, il Saitta, Vansteenberghe, Duhem, che naturalmente si rivelano, a distanza di decenni, in molti casi superati e corretti da nuove ricerche particolari e nuovi ritrovamenti. Malgrado ciò, e precisamente per lo stesso motivo per cui tali autori risultavano superati dal progredire della ricerca, Garin si trovò qualche anno dopo a dover modificare questa sua posizione polemica, e a riconoscere implicitamente il merito della tesi di Cassirer, al di là delle sue inesattezze di dettaglio, come nota lo stesso Flasch.²⁸

Ulteriore questione, legata indirettamente a quella di Cusano, è rappresentata dalla discussione sul rilievo assegnato a Charles de Bovelles. Nel 1960 Garin cita il filosofo francese nel contesto del-

²⁶ Cfr. Kurt Flasch, *Eugenio Garin tra Medioevo e Rinascimento*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXIV, 2005, pp. 27-39, in particolare pp. 36-38.

²⁷ Garin, *Cusano e i platonici italiani del Quattrocento* cit., p. 76 (n. ed., p. 154).

²⁸ Cfr. in particolare un episodio cui accenna Flasch. Essendosi accorto di dover apportare delle correzioni alla tesi polemica di Garin, egli contattò il filosofo italiano, che lo avrebbe esortato a pubblicare i suoi risultati, poiché nel frattempo lui stesso aveva un'idea decisamente diversa sulla questione Cusano. Interessante anche una nota cui fa riferimento lo stesso Flasch, contenuta nella «prefazione a un libro di storia dell'architettura su San Sebastiano a Mantova, dunque su Leon Battista Alberti», in cui Garin «scriveva con discrezione, quasi un intaglio per iniziati: forse potrebbero non aver torto coloro che vedono nel Cusano il maggior pensatore del Quattrocento» (Flasch, *Eugenio Garin tra Medioevo e Rinascimento* cit., pp. 37-38).

la dimostrazione della sua tesi secondo cui la ricezione di Cusano nell'Italia del Rinascimento sarebbe stata essenzialmente mediata attraverso la cerchia dei suoi ammiratori francesi, rappresentanti di una peculiare declinazione del platonismo, tra cui Lefèvre d'Étaples, primo editore, nel 1514, delle opere del cardinale, e appunto Bovelles. Di quest'ultimo, tangenzialmente, Garin nota che «dopo il “rilancio” del *Sapiente*, fatto dal Cassirer e dal Klibansky, si è troppo dimenticato il resto dell'opera». ²⁹ Ma se in questo caso l'osservazione è ancillare rispetto alla più generale argomentazione, per ricostruire la valutazione del ruolo di Bovelles nel quadro del pensiero del Rinascimento proposta da Garin sarà necessario richiamare le due edizioni da lui curate, per Einaudi, di quello stesso *Liber de sapiente* che Cassirer aveva scelto di integrare in appendice al suo studio del 1927.

Nella prima Garin ascrive all'opera di Bovelles e dei suoi contemporanei francesi il merito di aver assimilato e diffuso i motivi della filosofia italiana del Quattrocento, presupponendo che le figure di Ficino e Pico debbano essere definite essenzialmente come il fulcro della speculazione rinascimentale. Nelle sue pagine introduttive del 1943, Garin scrive infatti che «l'influenza in Francia della cultura italiana, e soprattutto del gruppo fiorentino, fu sulla fine del Quattrocento grandissima», ³⁰ e citando i testi da cui emerge l'ammirazione e la penetrazione delle idee italiane in ambito francese nota che fu «Charles de Bovelles, il discepolo del Faber Stapulensis, che colse l'ispirazione più profonda del Pico, la sistemò, la collegò e la fuse coi motivi centrali a lui familiari del pensiero cusariano». ³¹ Che l'ispirazione principale fosse da rintracciare nel pensiero di Pico era affermato da Garin poco più oltre, quando, per descrivere più da vicino il *De sapiente*, notava che «l'opera, per la sua bizzarra originalità, è parsa al Cassirer una delle più significative di tutto il Rinascimento; in essa infatti l'uomo viene a trovare il suo posto e il suo significato in una costruzione compiuta che abbraccia il mondo e Dio. Qualcosa del genere aveva fatto il Pico nell'*Heptaplus*, ove, ricalcando i commenti alla creazione dei Padri e dei cabbalisti, aveva ordinato l'universo in una gerarchia di enti». ³² Si ha qui il riconoscimento sia del peso assegnato da Cassirer al

²⁹ Garin, *Cusano e i platonici italiani del Quattrocento* cit., p. 90 (n. ed., p. 164).

³⁰ Id. in Charles de Bovelles, *Il sapiente*, a cura di Eugenio Garin, Einaudi, Torino 1943, p. VII.

³¹ *Ibid.*, p. x.

³² *Ibid.*, p. XI.

Liber de sapiente, e quindi della scelta editoriale condotta in *Individuum und Kosmos*, sia del ruolo non meramente accessorio delle appendici; d'altro lato, tuttavia, traspare una tendenza a sottovalutare le ragioni che avevano guidato proprio questa scelta editoriale nel volume teubneriano del 1927. È chiaro, infatti, dall'argomentazione di Cassirer, che non è solo una «bizzarra originalità» ciò che conferisce all'opera del Bovelles il suo carattere rappresentativo;³³ ed è altrettanto chiaro che il legame del tema del *Sapiente* con l'opera di Pico e di Giannozzo Manetti assume in Cassirer una coloritura più sfumata e più complessa rispetto al riconoscimento di una semplice filiazione e trasmissione di idee già formulate. Si può notare a questo proposito un ulteriore dettaglio: nella nota bibliografica premessa alla traduzione del Bovelles del 1943, Garin dava notizia della prima stampa del *De sapiente*, in un volume «largamente illustrato con incisioni fatte curare dall'autore che sembra sentire l'insufficienza della parola a esprimere il pensiero estremamente astratto». Poco più sopra, nelle pagine introduttive del 1943, Garin notava le qualità letterarie di Bovelles, e affermava che «le sue immagini sono spesso ridondanti, ma la sua potenza espressiva è rara»; un punto su cui Garin ritorna anche nella *Introduzione* alla seconda edizione della sua traduzione del *Sapiente*, che Einaudi avrebbe dato alle stampe più di quarant'anni dopo, nel 1987. Appare singolare, tuttavia, che alla luce di un simile riconoscimento di una delle peculiarità di quest'opera, l'edizione del 1943 scelga di omettere proprio il corredo illustrativo delle incisioni che accompagnano l'intero testo del Bovelles.³⁴ E in effetti la successiva edizione ha reintegrato le incisioni e le tavole, oltre a presentare una nuova *Introduzione*, in cui le tesi di Cassirer sono richiamate e discusse in forma meno cursoria.

Sembrerebbe quasi che l'edizione del 1943, dunque, restituisca una versione più «astratta» del testo del *Sapiente*, e dunque della

³³ Garin allude al passo in cui Cassirer definisce il *De Sapiente* come «vielleicht die merkwürdigste und in mancher Hinsicht charakteristischste Schöpfung der Renaissance-Philosophie» (*Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Teubner, Leipzig-Berlin 1927, p. 93; trad. it. *supra*, p. 102). Complice del fraintendimento è forse la scelta del traduttore, che nell'edizione del 1935 ha reso l'aggettivo *merkwürdig* con «strano» piuttosto che con «notevole» (letteralmente: «degno di nota»), in tal modo orientando già l'interpretazione.

³⁴ La nota al testo si chiude come segue: «In appendice a *Individuum und Kosmos* del Cassirer R. Klibansky riproduceva criticamente in modo egregio il *Liber de Sapiente*. Su quell'edizione, confrontata tuttavia con l'edizione originale (sull'esemplare della Nazionale di Firenze), è fedelmente condotta questa traduzione, ove si sono omesse solo quasi tutte le incisioni e le tavole schematiche riassuntive, che appesantiscono il testo originale. Per le fonti si sono utilizzate le indicazioni del Klibansky» (Garin, in Bovelles, *Il sapiente* cit., p. xv).

stessa idea del dotto, del senso del suo posto nel mondo, che ne costituisce un elemento caratterizzante, come Garin puntualmente rileva alla fine delle pagine introduttive: «il Sapiente, in cui si conciliano gli opposti del cielo e della terra, è veramente l'ideale dell'uomo quale il Rinascimento aveva vagheggiato. Dotto, ma in cui la dottrina è, non già guida a una solitaria ascesi, bensì mezzo alla realizzazione di quella repubblica cui sono chiamati gli uomini che siano, non già animali, ma veramente spiriti, o uomini per virtù». Per un sottile e forse inavvertito paradosso, dunque, la presentazione stessa di quest'opera di Bovelles assumeva le sembianze di un «repubblicanesimo della ragione», astratto, contemplativo, laddove invece l'operazione culturale di Cassirer, accusato spesso di essere stato un *Vernunftrepublikaner*, difensore troppo astratto della Costituzione weimariana, risultava forse più silenziosa e lenta, ma certamente molto concreta e inequivocabile.

Non è un caso, come si è già ricordato, che Cassirer definisca l'attività della Biblioteca Warburg come un «lavoro tranquillo e costante»: la stessa caratterizzazione può valere senz'altro per definire la sua attività, nonché quella «armonia prestabilita» che esisteva di fatto e operava nei rapporti scientifici e umani che legarono Cassirer in primo luogo a Warburg, e in varia misura agli altri membri collaboratori e frequentatori dell'Istituto amburghese.³⁵ Se la lettura dei documenti epistolari e dei testi presenti nel vasto lascito di Aby Warburg ha consentito negli ultimi anni di formulare una valutazione più certa dei rapporti tra Cassirer e lo studioso amburghese, occorre rilevare che, in un simile contesto, l'importanza dello studio su *Individuum und Kosmos* non è stata sempre percepita e sottolineata a sufficienza. Di conseguenza ciò ha contribuito, ancora una volta, a deformare l'ottica entro cui è stato letto questo lavoro cassireriano.

Appare sintomatico, in proposito, ciò che a metà degli anni sessanta, nel clima di un generale recupero, nel nostro paese, dell'eredità dell'ambiente «warburghiano»³⁶ – un recupero, tuttavia, non

³⁵ Per un approfondimento di questo aspetto si rimanda ai contributi di Maurizio Gheardi, e in particolare al saggio pubblicato nel presente volume.

³⁶ Si pensi a iniziative editoriali e traduzioni come la raccolta di saggi di Aby Warburg pubblicata per la prima volta in Italia nella traduzione di Emma Cantimori, col titolo *La rimasceita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura*, prefazione di Gertrud Bing, La Nuova Italia, Firenze 1966; e si pensi anche alle traduzioni dei saggi di studiosi come Panofsky, Wind, Wittkower, Frances Yates. Si deve constatare, in questo panorama, una scarsa problematizzazione dell'effettiva trasmissibilità e dei mezzi di «traduzione» della ricerca di Warburg in quella dei suoi «seguaci e continuatori», trapiantati dalla Germania in terra anglofona.

sempre filologicamente consapevole e corretto –,³⁷ Garin scriveva introducendo la prima traduzione di un gruppo di scritti di Fritz Saxl. Con molta pertinenza egli indicava nell'opera di Cassirer e in quella di Panofsky l'esistenza di alcune risonanze delle ricerche di Saxl, essenziali per capire la figura di questo studioso e per contestualizzarne gli scritti che si presentavano allora al lettore italiano; e molto acutamente Garin individuava nei contenuti di un importante «dialogo» tra Cassirer e Usener³⁸ una delle ragioni di fondo della cooperazione, così feconda, tra il filosofo e gli altri studiosi, di formazione prevalentemente storica e filologica, raccolti attorno all'Istituto Warburg, tra cui lo stesso Saxl. Si legge, così, in queste pagine gariniane, una conclusione largamente condivisibile:

Per questo non costituiscono dati estrinseci né la dedica né la pubblicazione, ancora nelle «Studien der Bibliothek Warburg», di *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927), che fra i libri storici del Cassirer è il più inteso di fili tratti dalle ricerche specifiche e dai contributi recati dagli studiosi che alla Biblioteca Warburg si richiamavano, tutto animato dagli interessi e dalla problematica di quei ricercatori e dal loro modo di affrontare le questioni concernenti la tradizione e la trasmissione della cultura antica. Il maggior Cassirer, il Cassirer della *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-29) e di *Individuum und Kosmos* (1927), non è comprensibile a prescindere dalle sollecitazioni provenienti dalla Biblioteca Warburg, anche se, forse, nelle ricerche concrete che ad essa fecero capo c'era di più e di altro, con elementi destinati a sopravvivere al logoramento di certe sistemazioni e giustificazioni riflesse.³⁹

Quest'ultima, laconica osservazione resta piuttosto sospesa e non è ulteriormente argomentata, mentre, più a proposito, si sottolinea l'equivoco della ricezione cassireriana in Italia, esemplificato con grande evidenza dalla traduzione di *Individuum und Kosmos*, «già ben noto da noi nel 1935, anche se "alleggerito" delle non insignificanti appendici di testi, e quasi staccato dalla tematica e dal tessuto culturale che lo giustificavano e potevano renderlo comprensibile a pieno». Per cui giustamente Garin soggiunge: «L'opera del Cas-

³⁷ È sempre utile tornare a leggere, a questo proposito, il contributo di Carlo Ginzburg, *Da A. Warburg a E. H. Gombrich. Note su un problema di metodo*, in «Studi medievali», 3^a s., VII, 1966, pp. 1015-65, poi in Id., *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino 2000³, pp. 29-106.

³⁸ Si fa riferimento qui alle osservazioni, puntualmente ricordate da Garin, che si trovano in Ernst Cassirer, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, Teubner, Leipzig-Berlin 1925 (trad. it. *Linguaggio e mito*, il Saggiatore, Milano 1961); si tratta di osservazioni in risposta agli argomenti esposti da Hermann Usener in *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, F. Cohen, Bonn 1896, p. 321.

³⁹ Garin, *Introduzione a Saxl, La storia delle immagini cit.*, p. xiv.

sirer diventava un momento della storiografia del pensiero rinascimentale, un'integrazione "filosofica" del libro del Burckhardt. Ancora dopo la fine della seconda guerra mondiale il Cassirer rimase per molti lo storico neokantiano della filosofia». Si nota, tuttavia, ancora una volta, che questa giusta constatazione non è sviluppata oltre, e sembra mancare un'affermazione altrettanto decisa circa l'influsso che, reciprocamente, Cassirer esercitò sui membri dell'Istituto Warburg; nel generale apprezzamento dell'erudizione e del lavoro filologico, di dettaglio, di Saxl, nell'insistenza sul contrasto tra «ricerche particolari» e «teorizzazioni generiche», come sulla «sfiducia di Saxl nei confronti delle "filosofie"», Garin sembra sbilanciare molto la sua valutazione, e non mette a fuoco il significato del legame tra storia e teoria che emerge dai testi di Cassirer, mentre riconosce solo brevemente che «le influenze non furono a senso unico».⁴⁰

Se si considera poi la seconda edizione dell'antologia di scritti di Saxl curata da Garin, pubblicata nel 1982, si è indotti a registrare un approfondimento piuttosto che una riduzione del fraintendimento a proposito di queste influenze reciproche. A quasi vent'anni di distanza dall'*Introduzione* del 1965, Garin modifica la sua presentazione in due punti rilevanti: da un lato cerca un'esemplificazione più dettagliata delle lodate «ricerche particolari» di Saxl, e a tal fine insiste sulla centralità dello studio dedicato alla *Melancholia I* di Dürer, firmato nel 1923 da Saxl in collaborazione con Panofsky. D'altro lato, però, anziché indagare in che modo lo «sforzo teorico di un Cassirer» potesse unirsi e intrecciarsi al lavoro minuto e filologico di Saxl, Garin attenua molto la portata di tale legame. Tenendo conto della pubblicazione della biografia di Warburg redatta da Gombrich, in cui il nome di Cassirer non compare mai (ciò che Garin nota con un accento senz'altro negativo),⁴¹ e di un interessante e fortunato studio di Peter Gay sulla cultura di Weimar, che pure sottovaluta molto l'intensità e l'effettiva portata dei rapporti tra Cassirer e l'Istituto amburghese,⁴² Garin delinea una

⁴⁰ Garin, *Introduzione* a Saxl, *La storia delle immagini* cit., p. xvii.

⁴¹ Cfr. Eugenio Garin, *Introduzione* a Fritz Saxl, *La storia delle immagini*, Laterza, Roma-Bari 1982, p. vii, n. 4.

⁴² Si tratta del volume di Peter Gay, *Weimar Culture. The Outsider as Insider*, Harper & Row, New York 1968 (trad. it. *La cultura di Weimar. L'outsider come insider*, n. ed. Dedalo, Bari 2002), in cui l'autore, commentando la celebre affermazione di Cassirer, più volte ricordata, circa il carattere per lui soverchiante del materiale raccolto nella Biblioteca Warburg, tracciava una conclusione molto discutibile: «Questa Biblioteca è pericolosa – avrebbe detto a Saxl. – Sarò costretto a evitarla del tutto, o a imprigionarmi per anni». A questa con-

conclusione sostanzialmente diversa rispetto a quella intravista alcuni anni prima. Mentre scompare ogni riferimento a *Individuum und Kosmos*, la sua valutazione muta decisamente di segno; si legge, infatti, che «se innegabili sono i legami fra certe affermazioni e orientamenti di Cassirer sulle “forme simboliche” e le ricerche originarie della “Biblioteca Warburg”, è pur vero che si tratta di cose da tenere distinte, diverse come sono nelle radici e negli sviluppi». E tuttavia l'unico argomento a conforto di una simile conclusione appare piuttosto schematico, forse non da ultimo proprio a causa della scelta di tralasciare il ruolo di un'opera come *Individuum und Kosmos*. Scrive infatti Garin:

Al di là delle sue origini kantiane, attraverso Natorp, Cassirer elaborava una sua «morfologia dello spirito» (*Formenlehre*), capace di dare fondamento e metodo alle varie discipline scientifico-spirituali, di distinguerle, di coglierle nelle loro strutture. Il lavoro di Warburg e di Saxl era diverso; «soverchiante», appunto: era rivolto al momento dinamico, non statico; era di storia e di interpretazione – voleva seguire lo snodarsi, il connettersi, il contendersi delle «forme»; mirava non a separarle e classificarle, ma a coglierle nella loro vivente dialettica.⁴³

Si nota dunque come l'interpretazione del lavoro di Cassirer tenda sempre più ad assimilarlo a quelle «teorizzazioni generiche» che costituiscono, per Garin, il contraltare negativo delle più apprezzate «ricerche particolari». Più in generale, la stessa valutazione del rapporto tra Cassirer e la cerchia del Warburg si irrigidisce in queste frasi sull'opposizione statico-dinamico, che non spiega compiutamente né l'uno né l'altro dei due poli. Ciò che manca, al fondo, è un'indagine che ponga a tema non l'una o l'altra delle posizioni dei singoli studiosi, ma il loro dialogo.

Si accennava in apertura di queste note al carattere «dialogico» di *Individuum und Kosmos*, e lo si intendeva in un duplice senso: ci si riferiva in primo luogo al confronto sempre aperto e serrato dell'autore con le sue fonti e con la letteratura secondaria, puntualmente commentata e citata, e in secondo luogo si alludeva al dialogo intellettuale che ha costituito lo stimolo e l'occasione da cui è sorto l'intero testo: precisamente quel dialogo che ha avuto luogo negli anni venti nell'ambito del Warburg-Kreis, e grazie al quale si può definire con più precisione e consapevolezza l'importanza di

clusione sembra dunque attenersi anche Garin, che così la riassume: «Osservava Peter Gay che era un modo di prendere le distanze, da parte di Cassirer, e di proteggere il proprio travaglio speculativo da un diverso tipo di lavoro» (Garin, *Introduzione* a Saxl, *La storia delle immagini*, ed. 1982 cit., p. VII).

⁴³ *Ibid.*, p. VIII.

questo studio cassireriano del 1927, nonché il ruolo giocato dai fraintendimenti, dai silenzi e dalle omissioni che ha subito.

È appena il caso di ricordare che gli anni venti coincidono con il periodo dell'elaborazione dell'opera teorica maggiore di Cassirer: come è noto, nel 1923 era apparso il primo volume della *Philosophie der symbolischen Formen* e nel 1925 il secondo, mentre il terzo sarebbe stato pubblicato nel 1929; incomparabile raccolta di materiale e di fonti, la Biblioteca Warburg si sarebbe rivelata anche il banco di prova delle idee che Cassirer stava elaborando, offrendo l'occasione di conferenze e scambi intellettuali di cui l'esposizione del sistema delle forme simboliche reca naturalmente traccia. È dunque nella fitta trama dei contributi di varia ampiezza dedicati al problema teorico centrale del simbolo, su cui Cassirer lavora negli anni venti, che si inserisce *Individuum und Kosmos*, come una sorta di messa in opera, su un impianto storico, della prospettiva «funzionale» e «relazionale» propria della «critica della cultura» cassireriana, che trovava allora la sua formulazione sistematica. Se un'analoga fusione «metodica» delle coordinate storica e teorica era stata già attuata nei volumi dell'*Erkenntnisproblem*, in cui in un arco cronologico molto vasto si seguiva lo sviluppo «rettilineo» e la successione diacronica delle formulazioni e riflessioni sul problema della conoscenza nel pensiero filosofico e scientifico, nel volume del 1927 l'asse della «storia» appare ristretto ad una cronologia ben delimitata, di cui il problema teorico indagato – individuo e cosmo – costituisce una peculiare definizione, sicché l'andamento dell'esposizione, circoscrivendo un periodo storico particolare, somiglia più a una curva che a una retta (e anzi si potrebbe dire, non del tutto gratuitamente, che sembra disegnare un'ellisse).

Dunque, come si è detto, dei quattro capitoli di cui si compone *Individuum und Kosmos*, i primi due sono dedicati a Niccolò Cusano e ai suoi rapporti con i pensatori italiani suoi contemporanei, e già in essi l'esposizione delle teorie elaborate dal filosofo di Cusa si addensa attorno ai due temi portanti dell'intero lavoro cassireriano: il problema dell'individuo e l'indagine del cosmo, inteso nel duplice significato di cosmo interiore (motivo compendiato nell'immagine dell'uomo come microcosmo) e di cosmo fisico, che trascende l'individuo e con cui questi torna sempre di nuovo a confrontarsi. È illuminante, in proposito, la spiegazione del ruolo che Cusano assume nella nuova configurazione di questi temi, in cui si condensa propriamente il carattere del Rinascimento: Cassirer infatti impiega in questo passaggio una citazione da Burckhardt, e

integra l'intuizione dello storico basilese riguardo alla centralità del problema dell'individuo, e alla consapevolezza con cui tale problema viene alla luce, con la dimostrazione del rilievo storico assunto da Cusano, il quale aveva formulato il problema dell'individuo a partire dalla speculazione di argomento religioso, dalla prospettiva del cosmo trascendente. Simbolo e nucleo rappresentativo di questo passaggio è l'ideale della scienza profana sostenuto e formulato da Cusano, che trova la sua più alta espressione nei dialoghi dell'*Idiota*, di cui il *De mente* costituisce il centro teorico, a partire dal quale è possibile, non da ultimo, seguire le varie direzioni caratterizzanti della speculazione cusania – dal ruolo della matematica come criterio della conoscenza e dell'indagine del cosmo alle questioni di natura estetica, al problema della libertà e della infinità della mente umana – e le risonanze riscontrabili negli autori italiani coevi.

Se in tal modo Cassirer insiste sulle condizioni teoriche che danno origine al movimento rinascimentale, dedica poi i restanti due ampi capitoli del suo lavoro a indagare la successiva parabola del pensiero dell'epoca, ponendo a confronto le opere di vari autori su due temi cruciali: da un lato libertà e necessità, dall'altro il rapporto soggetto-oggetto. Si tratta, come si nota fin dal primo sguardo, delle questioni più generali e comprensive che, sul piano dell'etica e della gnoseologia, rinviano al rapporto di fondo su cui si struttura la definizione della filosofia del Rinascimento secondo Cassirer, quello tra individuo e cosmo. Sul piano etico, dunque, costantemente connesso a quello metafisico, tale fulcro teorico si incarna nel rilievo emblematico assegnato al motivo di Prometeo, e nella declinazione particolare che tale motivo, in tutte le sue articolazioni, assume nel *Liber de sapiente* di Bovelles, che si pone in tal modo quale centro metaforico dell'intero capitolo. Il problema dell'individuo, declinato qui come indagine sulla natura del sapiente, è affiancato dal problema del destino dell'individuo e del ruolo rilevante che il pensiero astrologico ha assunto in questa prospettiva, con le relative riflessioni sulla trasformazione del concetto di causalità. Sul piano gnoseologico, ancora, l'argomentazione si muove in modo analogo, incentrandosi sul tema del rapporto tra individuo e natura, sulla questione dell'immortalità dell'anima individuale e sull'analisi delle soluzioni offerte dagli scienziati della natura propriamente detti all'indagine del cosmo fisico, in aperta dialettica con i principi della magia naturale, posti in connessione con le teorie della sensibilità e con le nuove concezioni emergenti in ambito

fisico. È senza dubbio centrale, in questo passaggio dell'esposizione cassireriana, l'enfasi posta sul rapporto tra teorie della natura e teorie dell'arte; un rapporto esemplificato dalla figura di Leonardo, dalla sua concezione della matematica, e della verità e «necessità naturale», che si trova accostata, significativamente, alle teorie e alle affermazioni sul metodo scientifico sperimentale di Galilei.

Si nota, insomma, un moto ricorsivo della linea espositiva tracciata dall'autore attorno ai due nuclei concettuali dichiarati nel titolo del suo studio, che induce anche alcune osservazioni di carattere strutturale sull'ipotesi che guida questo saggio cassireriano. L'*Introduzione* al testo si apre con un'affermazione dubitativa, che cerca conforto o smentita nelle analisi concrete delle fonti e dei nuclei teorici più rilevanti che emergono nel pensiero del Rinascimento: si tratta del dubbio sul fatto che la filosofia di quest'epoca sia in grado – come sostenuto in generale da Hegel riguardo alla natura di ogni filosofia – di riflettere il carattere proprio del periodo, la sua «intera situazione storica», e ne costituisca, usando un'immagine geometrica, il punto focale unico, epitome che condensa una molteplicità di aspetti in apparenza slegati e perfino divergenti. La tesi di Cassirer, esplicitata nelle ultime righe di questa *Introduzione*, è precisamente che un tale dubbio debba ricevere una risposta affermativa, e che sia possibile dimostrare come il carattere della filosofia sia in grado di rispecchiare e riassumere l'intera fisionomia del Rinascimento. E poiché la dimostrazione, condotta lungo i quattro capitoli dell'opera, tende sempre a porre in luce i lati problematici e non risolti del carattere di questo periodo storico, si può concludere che è questa stessa problematicità a costituire lo *specificum* dell'epoca indagata. Dunque la filosofia riflette e definisce tale epoca come un intero, il cui aspetto tuttavia non è univoco e pacifico, ma molteplice e spesso conflittuale, per cui la sua immagine può essere rappresentata efficacemente attorno a due fuochi, al modo di un'ellisse, con le sue tensioni e ricorsività, che sarebbero impossibili da spiegare partendo dall'idea di un Rinascimento con un unico centro (specie se caratterizzato in senso univocamente nazionale).

La stessa idea dei rispecchiamenti molteplici è valida anche per definire il rapporto tra l'opera di Cassirer e quella dell'Istituto Warburg, nonché, come il filosofo notava nella dedica al volume, per affermare la massima dell'unità metodica di tutti gli ambiti e di tutte le direzioni della ricerca, in una prospettiva il cui impianto logico «relazionale» è lo stesso su cui si fonda l'intera «filosofia della cultura» cassireriana, e in base al quale si definisce, non da

ultimo, il ruolo dell'intellettuale nel suo contesto storico-politico. E l'uomo Cassirer, intellettuale liberale, europeo, difensore della Costituzione repubblicana di Weimar, umanista nel senso più ampio del termine, si esprime con grande chiarezza, in *Individuum und Kosmos*, parlando di ciò che il pensiero del Rinascimento ha formulato e trasmesso alle epoche successive, e ponendo così l'accento sull'esemplarità del Rinascimento – e dunque sull'importanza cruciale delle ricerche sul Rinascimento – per la definizione della cultura occidentale moderna. Non sull'affermazione di risultati definitivi, ma sulla formulazione di questioni continuamente riproposte poggia il carattere ricorsivo della definizione di Rinascimento, ed è questa anche la principale ricchezza delle ricerche promosse da Warburg e ispirate dall'ambiente della sua Biblioteca, in cui si incarna la massima guida di ogni ricerca umanistica e storico-culturale. Resta dunque emblematica la definizione che Ernst Robert Curtius ha coniato per riferirsi al prezioso ruolo assunto dall'Istituto Warburg negli anni drammatici del secondo conflitto mondiale: per gli studiosi in esilio, e per i membri stabili, quell'istituzione rappresentava una vera e propria *Kosmopolis der Wissenschaft*.⁴⁴

⁴⁴ Cfr. in proposito Dieter Wuttke (a cura di), *Kosmopolis der Wissenschaft. E. R. Curtius und das Warburg Institute. Briefe 1928 bis 1953 und andere Dokumente*, Koerner, Baden-Baden 1989.

Indice dei nomi

- Adami, Tobias, 63 n
 Agostino, Aurelio, 18, 44, 63, 75, 80, 82, 108, 112, 114, 144-45, 212
 Aindorffer, Gaspard, 16 n, 44 n, 82 n
 Alberti, Leon Battista, 59, 89 e n, 181 e n, 452 n
 Alberto di Sassonia, 197
 Alberto Magno, 11
 Alessandro di Afrodisia, 94
 Alessandro Magno, 135
 Alfonso d'Este, 84
 Alighieri, Dante, 88, 113, 114 n, 179
 Ambrogio da Rosate, 59 n
 Anassagora, 188
 Anderson, Jaynie, xxiv n
 Anfossi, Maria, 92 n, 93 n
 Angelini, Pietro, 442 n
 Apelt, Ernst Friedrich, 199 n
 Aquilecchia, Giovanni, 85 n, 111 n, 137 n, 138 n, 185 n, 209 n, 210 n, 211 n
 Archimede, 41, 189
 Areopagita, *vedi* Pseudo-Dionigi
 Aristotele, 3-5, 15 n, 18-21, 30, 68, 90 n, 93, 131, 135 e n, 142, 150 n, 156-58, 162 e n, 165-66, 175, 190 e n, 195-97, 202 e n, 204, 210, 230, 266, 270-71
 Ashley Cooper, Anthony, III conte di Shaftesbury, 186 n
 Averroè (Ibn Rushd), 147
 Bacchelli, Franco, 89 n
 Bacone, Francesco, 163
 Barash, Jeffrey Andrew, xxvi n
 Barbaro, Ermolao, 5
 Bascour, Hildebrand, 34 n
 Baur, Ludwig, 42 n, 150 n
 Bayle, Pierre, 90
 Bellosi, Luciano, 7 n
 Bembo, Pietro, 185 n
 Benivieni, Girolamo, 148
 Bent, Alois, 99 n
 Berben, Tobias, xi n, xxvi n
 Besomi, Ottavio, 64 n, 175 n
 Bessarione, Giovanni, 18-19, 55 n
 Bezold, Carl, xxi n, 130 n
 Bialas, Volker von, 136 n
 Bianchi, Enrico, 18 n
 Bianchi, Lorenzo, xxvi e n, xxvii n
 Biante di Priene, 317
 Bieler, Ludwig, 47 n
 Bing, Gertrud, xxxvi, 454 n
 Bobbio, Norberto, xxvi n
 Boccaccio, Giovanni, 109 e n
 Boezio, Anicio Manlio Torquato Severino, 239, 252, 255-56
 Boll, Franz, xviii, xxi n, 130 e n
 Bonucci, Anicio, 89 n
 Borgia, Lucrezia, 84
 Borinski, Karl, 8 n, 179 e n
 Bormann, Karl, 27 n
 Bosco, Umberto, 44 n, 114 n, 162 n
 Bovelles, Charles de (Carolus Bovillus), 101-05, 106 n, 110, 111 n, 279, 440 e n, 442, 444, 451-54, 459
 Bracciolini, Poggio, 7, 41, 87, 88 n
 Brahe, Tycho, 132, 136
 Bricconnet, Guillaume, 279
 Brink, Claudia, xxxi n
 Bruni, Leonardo (Leonardus Aretinus), 4 e n, 7
 Bruno, Giordano, xxix-xxx, xxxv-xxxvi, 43, 54-55, 80, 84-86, 89, 111-13, 116, 137 e n, 138 n, 152, 153 n, 165, 185 n, 208-11, 445, 449
 Buek, Otto, 184 n
 Buonarroti, Michelangelo, 152, 171, 186
 Buono, Antonella, 441 n
 Burckhardt, Jacob, xxvii-xxix, 5-7, 41, 42 n, 56 e n, 85, 98, 99 n, 121 e n, 162 n, 163, 449-50, 456, 459

- Burdach, Konrad, 7 n, 8 n, 77 n, 99 n, 106-08, 110 n
 Bussi, Giovanni Andrea de', 40 n
 Calcidio, 142
 Campanella, Tommaso, 62, 63 n, 116, 165-66, 168-70, 190
 Campioni, Giuliano, 145 n
 Cantimori, Delio, 7 n, 443 e n
 Cantimori, Emma, 454 n
 Cantoni, Remo, 441 n
 Cantor, Moritz, 68 e n
 Cardano, Girolamo, 116, 167 e n
 Carrara, Enrico, 112 n
 Caspar, Max, 49 n, 137 n, 201 n
 Cassirer, Ernst, ix-xxvii, 2 e n, 48 n, 51 n, 63 n, 99 n, 102 n, 157 n, 168 n, 172 n, 184 n, 191 n, 439-61
 Cassirer, Heinrich, 440
 Cassirer, Toni, xiv e n, xxxv
 Cavalcanti, Giovanni, 114 n, 115 n, 147 n
 Cecco d'Ascoli, 121
 Centi, Beatrice, 440 n
 Cesalpino, Andrea, 163
 Cicerone, Marco Tullio, 18, 44, 90 n
 Ciliberto, Michele, 450 n
 Cione, Edmondo, 183 n
 Clauser, Christoph, 127 n
 Clemens, Julia, ix n
 Cohen, Hermann, x, xi n, 184 n
 Cohn, Jonas, x
 Colonna, Giacomo, 44 n
 Controni, Luca, 148 e n
 Copernico, Niccolò (Mikołaj Kopernik), 41, 54, 116, 136, 209
 Cortese, Giulio Cesare, 185 n
 Costantino I, 90
 Crasso, Attilio, 218
 Croce, Benedetto, 177 e n
 Curtius, Ernst Robert, 461
 Cusano, Niccolò (medico), 59 n
 Cusano, Niccolò (Nicolaus Cusanus, Nikolaus von Kues), xxix, 9-10, 12-19, 22-24, 25 n, 26 e n, 27 n, 28-36, 38 n, 39-47, 48 n, 49-59, 60 n, 61-63, 65-71, 73, 75 e n, 78 e n, 79 n, 80-81, 82 n, 90, 96, 100-01, 103, 106 n, 108 e n, 112, 125, 146-47, 150 n, 160, 171, 191-92, 197-201, 204, 440 e n, 442, 444-46, 449-52, 458-59
 Daremborg, Charles, 109 n
 D'Ascia, Luca, 89 n
 De Franco, Luigi, 165 n, 167 n
 Della Porta, Giovanni Battista, 168-70
 Della Torre, Arnaldo, 148 n
 De Martino, Ernesto, 442 n
 Demostene, 90 n
 De Robertis, Domenico, 114 n
 De Ruggiero, Guido, 441 n
 De Sanctis, Francesco, 443
 Descartes, René, 139, 144, 205, 207
 Dessoir, Max von, 20 n
 De Toni, Gian Antonio, 20 n
 Di Grazia, Vincenzo, 194 n
 Diodati, Elia, 64 n
 Dolezich, Gabriele, 39 n
 Domandi, Mario, 440 n
 Donati, Silvia, 51 n
 Doren, Alfred, 87 e n, 88 n, 89 n
 Douglas, Andrew Halliday, 120 n
 Douglas, Charles, 120 n, 157 n
 Duhem, Pierre, 29 n, 58 e n, 59 n, 174 n, 197 e n, 210 n, 451
 Duns Scoto, Giovanni (Johannes Duns Scotus), 29
 Dürer, Albrecht, xxx, 456
 Dyck, Walther von, 49 n
 Eckhart, Johannes, 10, 39 e n, 43, 446 e n
 Einstein, Albert, xi-xii
 Embden, Heinrich, xiv
 Erasmo da Rotterdam (Geert Geertz), 185 n
 Ercole d'Este, 84
 Ernst, Germana, 166 n
 Faber Stapulensis, Jacobus, *vedi* Jacques Lefèvre d'Étaples
 Fabricius, David, xvi-xvii
 Farinelli, Arturo, 176 n
 Federici, Federico, 442
 Federici Vescovini, Graziella, 10 n, 15 n, 42 n
 Fenzi, Enrico, 57 n
 Fermat, Pierre de, 207-08
 Ferri, Luigi, 157 n
 Ficino, Marsilio, 5 e n, 54 e n, 55 n, 69, 71-77, 80-82, 89 e n, 96, 99 n, 100, 109 e n, 110 n, 114-15, 125, 127-30, 132, 147-49, 150 n, 151-52, 157-59, 170 n, 189, 212 e n, 452
 Filelfo, Francesco, 4
 Filone di Alessandria, 233
 Fiorentino, Francesco, 4 n, 39 n, 55 e n, 86 n, 169 n, 445, 449, 451
 Flasch, Kurt, 451 e n, 452 n
 Fleckner, Uwe, xvii n
 Folkerts, Menso, 41 n
 Fracassetti, Giuseppe, 161 n
 Francesco d'Assisi, 7, 60-61
 Frazer, James George, xxiv
 Frisch, Christian, 49 n
 Fromondo (Libert Froimund), 64 n

- Gaguin, Robert, 101 n
 Gaia, Pio, 22 n, 34 n
 Galeotti, Leopoldo, 72 n
 Galilei, Galileo, 43, 63-64, 68, 116, 166, 171 e n, 175-77, 182-85, 186 n, 188-89, 192, 194 e n, 204-05, 209, 460
 Gargiulo, Alfredo, 184 n
 Garin, Eugenio, 89 n, 91 n, 99 n, 131 n, 132 n, 133 n, 135 n, 148 n, 168 n, 440 n, 442 n, 443 n, 449-57
 Gay, Peter, 456 e n
 Gaza, Teodoro, 19
 Gazolti, Francisco Hyppolito, 114 n
 Geiger, Ludwig, 42 n
 Gemisto Pletone, Giorgio, 18-19
 Gentile, Giovanni, 55 e n, 96 n, 110 n, 445, 448-49, 450 n
 Gerhardt, Carl Immanuel, 207 n
 Gerson, Johannes, 14 n, 40 n
 Ghelardi, Maurizio, XII n, XVI n, XX n, XXI n, XXX n, XXXI n, XXXII n, 2 e n, 42 n, 87 n, 120 n, 130 n, 191 n, 447 n, 454 n
 Giacomo, 433
 Ginzburg, Carlo, 455 n
 Gioberti, Vincenzo, 443
 Giorgio di Trebisonda (Trapezunzio), 19
 Goethe, Johann Wolfgang von, XII, 36, 40, 176-78, 182, 183 n, 212
 Goetz, Walter, 8 n, 88 n
 Gombrich, Erich, XXXII n, 456
 Grayson, Cecil, 181 n
 Gregorovius, Ferdinand, 84 n
 Groote, Gerard, 39 e n
 Grössing, Helmuth, 136 n

 Habermas, Jürgen, XX n
 Habich, Georg, 109 n
 Hammer, Franz, 49 n
 Hart, Ivor Blashka, 174 n
 Harth, Helene, 88 n
 Hecker, Max, 183 n
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 3, 45, 102, 105, 460
 Helbing, Mario, 64 n, 175 n
 Herzfeld, Marie, 172 n, 182 n, 183 n, 191 n, 192 n
 Hoepli, Ulrico, 57 n
 Hoffmann, Ernst, 10 n, 23 n, 446 n
 Hölderlin, Friedrich, XII
 Humboldt, Karl Wilhelm von, 66
 Huser, Johannes, 127 n
 Hyma, Albert, 39 n

 Inghen, Marsilius von, 14 n, 40
 Innocenzo III, 110 n

 Jäger, Albert, 70 n
 Janitschek, Hubert, 181 n
 Joachimsen, Paul, 159 n
 Johannes Andrea, *vedi* Giovanni Andrea de' Bussi
 Junker, Heinrich, IX

 Kaegi, Werner, 42 n
 Kallen, Gerhard, 22 n
 Kant, Immanuel, XIII, XXXVI, 184 n, 185 n, 442 n
 Kauffmann, Hans, 36 n
 Keplero (Johannes Kepler), XVI-XVII, XXX, 49 e n, 63, 132, 136 e n, 137 n, 170, 183, 185 e n, 197, 201 e n, 206-07, 209, 450
 Klemperer, Otto, XI
 Klibansky, Raymond, 10 n, 15 n, 24 n, 34 n, 42 n, 440, 446 e n, 448 e n, 450 e n, 452, 453 n
 Koch, Josef, 27 n
 Köhnke, Klaus Christian, XI n
 Kristeller, Otto, XXVII n
 Krois, John Michael, XI n, XXVI n, XXXIV n

 Ladwig, Perdita, XIV n
 Lagarde, Paolo de, 85 n
 Lagrange, Joseph-Louis, 174
 Landino, Cristoforo, 148 e n
 Lang, Karen Ann, XXIII
 Langland, William, 107
 Lattanzio, Lucio Celio Firmiano, 108, 109 n
 Lazzari, Riccardo, IX n, 441 n
 Lefèvre d'Étaples, Jacques (Jacobus Faber Stapulensis), 40 n, 101 e n, 452
 Lehmann, Paul, 40 n
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 49, 71, 92, 102, 112, 139, 146, 442 n
 Leonardo da Vinci, 57-60, 63, 65, 66 n, 67, 77-78, 80 e n, 166, 171-78, 180-83, 188-89, 191-92, 194, 450, 460
 Lerner, Michel-Pierre, 166 n
 Lessing, Gotthold Ephraim, 90, 92, 185 n
 Liebert, Arthur, 168 n
 Livio, Tito, 90 n
 Lorenzo de' Medici (il Magnifico), 7, 71, 89
 Lucrezio Caro, Tito, 72
 Ludwig, Heinrich, 172 n
 Lupi, Filiberto Walter, 63 n
 Lutero, Martin, 189

 Machiavelli, Niccolò, 72, 88, 89 n
 Maggi, Michele, XXVIII n
 Mancini, Girolamo, 59 n, 89 n
 Mandrello, Isabella, 51 n
 Manetti, Giannozzo, 96 e n, 110 n, 453

- Mangoni, Luisa, xxvi n
 Manzi, Guglielmo, 78 n
 Marani, Pietro C., 57 n, 66 n, 67 n, 173 n, 174 n, 178 n, 183 n, 188 n
 Marcel, Raymond, 74 n, 75 n, 81 n, 109 n, 129 n, 150 n, 151 n
 Marinoni, Augusto, 57 n
 Marliani, Giovanni Antonio, 59 n
 Martellotti, Guido, 18 n, 112 n
 Martin, Alfred von, 114 n
 Masini, Ferruccio, 126 n
 Mazzini, Giuseppe, 443
 Mestwerdt, Paul, 39 n, 101 n
 Meyer, Raphael, 207 n
 Meyer, Thomas, x n, xi n, xii n, xiii n, xiv n
 Micherls, Karen, xxxiii n
 Migne, Jacques-Paul, 144 n
- Natorp, Paul, x, xi n, 457
 Nazzari, Rinaldo, 441 n
 Nenci, Elio, 167 n
 Neri, Ferdinando, 18 n
 Neri, Guido D., 203 n
 Newton, Isaac, 132, 177, 197, 450
 Novarese, Andrea, 59 n
- Ockham, Guglielmo di (William of Ockham), 14 e n, 29, 40 e n
 Olschki, Leonardo, 59 n, 60 n, 66 e n, 177 e n
 Ovidio Nasone, Publio, xiv, 156 e n
- Pacioli, Luca, 59 n, 60 e n
 Panofsky, Erwin, ix, 36 n, 115 n, 129 n, 183 n, 185 n, 203 n, 455-56
 Panormita, Antonio, 180
 Paolo, 35
 Papi, Fulvio, 441 n
 Paracelso (Philipp Theophrast Bombast von Hohenheim), 125-27
 Pasquinelli, Angelo, 12 n
 Patch, Howard Rollin, 87 n, 89 n
 Paton, Herbert J., 448 e n
 Patrizi, Francesco, 110 e n, 132, 151-52, 166, 167 n, 190
 Pauli, Heinrich, 80 n
 Pavese, Cesare, 441, 442 n
 Pedretti, Carlo, 57 n, 66 n, 67 n, 80 n, 173 n, 174 n, 178 n, 183 n, 188 n
 Perrone Compagni, Vittoria, 94 n, 156 n
 Petrarca, Francesco, 3, 18 e n, 43-44, 56, 57 n, 75, 87, 112 e n, 114 e n, 145, 161-62, 179, 211, 450
 Peuckert, Will-Erich, 126 n, 127 n
 Peurbach, Georg, 41, 68
- Piaia, Gregorio, xxvi n
 Piccolomini, Enea Silvio, 22
 Pico della Mirandola, Giovan Francesco, 72 n
 Pico della Mirandola, Giovanni, 5 e n, 54 e n, 69, 71-72, 89 e n, 96-101, 106 n, 108, 111, 124, 129-33, 135 n, 136-37, 148 e n, 167, 168 n, 170 n, 181, 185 n, 190-91, 452-53
 Pinotti, Andrea, xxii n, 191 n
 Pirovano, Gabriello, 59 n
 Pitagora, 5, 71 n, 232, 328
 Platone, 5, 18-19, 24 n, 31 n, 41, 68, 71 n, 80, 90 n, 106, 113, 131, 134, 140-41, 148, 150 n, 187-89, 191-94, 218, 230-31, 262, 266, 270-71
 Plotino, 5, 21, 80, 106, 131, 149 n, 152, 153 n
 Poliziano (Angelo Ambrosini), 4, 185 n
 Pomponazzi, Pietro, 54, 86-87, 93-95, 117-23, 153-55, 156 n, 157-59, 170 n
 Pontano, Giovanni, 87
 Pottier, Edmond, 109 n
 Proclo, 18 n, 19
 Pseudo-Dionigi l'Aeropagita, 10-12, 17, 19, 21, 239, 281, 323, 359, 382, 423, 434
 Psichari, Henriette, 145 n
 Pugliese, Olga, 90 n
 Pulci, Luigi, 7
 Purves Hardie, Robert, 120 n
- Raffaello Sanzio, 171, 186
 Raio, Giulio, xxvi n, xxxiv n, 440 n
 Randall, J. Hermann, xxvi e n, xxviii e n
 Raulff, Ulrich, xiv n
 Ravaisson-Mollien, Charles, 67 n
 Reale, Giovanni, 187 n
 Regiomontano, Giovanni (Johannes Müller), 41, 68
 Reinhardt, Karl, ix, xiv
 Renan, Ernest, 145 n
 Renaudet, Augustin, 101 n
 Ricci, Saverio, xxvi n
 Richter, Johann Paul Friedrich (Jean Paul), xxiii, 63 n
 Riehl, Alois, x
 Riemann, Adelaida Dorothea, 38 n, 46 n
 Riezler, Konrad, xxxii
 Ritter, Gerhard, ix, 14 n, 40 n
 Ritter, Hans Joachim, 199 n, 440
 Ritter, Hellmut, 125 n
 Romano, Angelo, 84 n
 Rossi, Vittorio, 44 n, 114 n, 162 n
 Rucellai, Giovanni, 89 e n
 Rudolph, Enno, xxvi n, 440 n
 Ruysbroeck, Jan, 39 e n

- Saaz, Johannes von, 107
 Sachsen, Albert von, 40 n
 Saglio, Edmond, 109 n
 Saitta, Giuseppe, 55 n, 150 n, 451
 Salomone, 301, 324, 431, 433
 Salutati, Coluccio, 7, 87, 114 e n, 159 n, 172
 Sandkühler, Hans Jörg, 440 n
 Santinello, Giovanni, 450 n
 Sapegno, Natalino, 18 n
 Sassetti, Francesco, 88 n
 Savioli, Silvia, 442 n
 Savonarola, Girolamo, 71-72, 89, 130
 Savorelli, Alessandro, 177 n
 Saxl, Fritz, ix-x, xii-xvi, 115 n, 129 n, 440 n, 443 n, 455-57
 Schedel, Hartmann, 40 n
 Schelling, Friedrich Wilhelm, 62
 Schiavone, Michele, 74 n
 Schilpp, Paul Arthur, X n
 Schmücker, Reinold, 447 n
 Schnabel, Arthur, xi
 Schoell-Glass, Charlotte, xxxiii n
 Schwaetzer, Harald, 46 n, 51 n
 Schwemmer, Oswald, xi n
 Scoto Eriugena, Giovanni (Johannes Scotus Eriugena), 11, 47 e n
 Senger, Hans Gerhard, 48 n
 Senger, Johann Gerhard, 24 n, 27 n
 Sesto Tarquinio, 92
 Sforza, Ludovico Maria, 59 n
 Sheldon-Williams, Inglis Patrick, 47 n
 Sigismondo d'Austria, 44
 Solmi, Edmondo, 178 n
 Spada, Giacomo, 447 n
 Spaventa, Bertrando, 443
 Stammkötter, Frank Bernard, 46 n
 Steiger, Renata, 17 n, 42 n
 Stern, William Louis, x-xi
 Stockhausen, Tilmann von, ix n
 Strauß, Emil, 186 n
 Stumpf, Carl, x
 Sudhoff, Karl, 126 n

 Targia, Giovanna, xxx n
 Tauler, Johann, 43
 Telesio, Bernardino, 132, 159, 163-67, 188
 Tertulliano, Quinto Settimio Florenzio, 108, 109 n
 Thode, Henry, 7 e n, 60
 Thuasne, Louis, 101 n
 Thüme, Hans, 184 n
 Tiziano Vecellio, 171, 186
 Tocco, Felice, 86 n
 Tolomeo, Claudio, 49, 67 e n
 Tommaso d'Aquino, 11, 63, 143, 155-56, 205

 Tonellis, Thomas de, 88 n
 Toscanelli, Paolo, 41 e n
 Toutain, Jules, 109 n
 Treml, Martin, xiv n

 Umlauf, Karl, xxxiii
 Usener, Hermann, xxi-xxii, 455 e n
 Uzielli, Gustavo, 41 n, 60 n

 Vahlen, Johannes, 91 n
 Valbusa, Diego, 4 n
 Valla, Lorenzo, 7, 22, 41, 89-95, 180 e n, 450
 Van der Weyden, Roger, 36 e n
 Vansteenberghe, Edmond, 13 n, 16 n, 18 n, 39 n, 44 n, 53 n, 59 n, 82 n, 451
 Van Vliet, Muriel, xvi n
 Vasoli, Cesare, 114 n
 Vecce, Carlo, 80 n
 Vincenzo di Aggsbach (Vincent von Aggsbach), 16 n
 Virgilio, Publio Marone, 5, 190 e n
 Vischer, Friedrich Theodor, xxii e n
 Vischer, Robert, xxii n
 Voigt, Georg, 4 n, 18 n, 44 n, 90 n, 114 n, 161 n
 Vossler, Karl, 180 n

 Walser, Ernst, 7 n, 88 n, 159 n, 172 n, 180 n
 Warburg, Aby, ix, xii-xxv, xxix, xxx-xxxvii, 2 e n, 86-87, 88 n, 89 n, 119, 120 n, 189 e n, 191 n, 447 n, 454, 455 n, 456-57, 461
 Warburg, Max, xiv
 Warnke, Martin, xxxi n
 Weigel, Sigrid, xiv n
 Weizsäcker, Heinrich, 87 n
 Wenck, Johann, 14 n
 Whittaker, Thomas, 45 n
 Wieleitner, Heinrich, 208 n
 Wilpert, Paul, 16 n, 17 n
 Wind, Edgar, xxiv e n, 454 n
 Winterberg, Constantin, 59 n
 Wittkower, Rudolf, 454 n
 Wolff, Emil, ix
 Wolff, Max von, 95 n
 Wuttke, Dieter, 461 n

 Yates, Frances, 454 n

 Zaccaria, Vittorio, 109 n
 Zecchi, Stefano, 176 n
 Zeuthen, Hieronymus Georg, 207 n
 Zilsel, Edgar, 184 n
 Zoroastro, 5, 71 n